

Teológia

A TARTALOMBÓL

AZ „EMBERARCÚ ISTEN”

Az ember-Jézus: Isten kinyilatkoztatása — A szeretet teofániája — Jézus emberi valósága — Krisztus: élet és világosság — Jézus és az ember szabadsága — Tanúság a sötétségben — Jézus szavai és tettei — Tökéletes Isten, tökéletes ember — A két Jézus-arc — Krisztus halálküzdeme — Jézus Krisztus Atyja — Imádság az emberarcú Istenhez — Nő az egyházban — Kitartás a szeretetben —

* * *

A TEOLÓGIA körkérdése a hit és kultúra kapcsolatáról (Illés Róbert)

ALSZEGHY ZOLTÁN — BODA LÁSZLÓ — BÓDI ERZSÉBET — GÁL FERENC — GYÜRKI LÁSZLÓ — KÉRI JOLÁN — KLEIN, INGRID — LADOCSEI GÁSPÁR — NYIREDY MAURUS — OROSZ LÁSZLÓ — SÚLYOK ELEMÉR — SZÉLL MARGIT — TARNAY BRÚNÓ ÍRÁSA

XX. évf. 1986. 4. sz.

Teológia

NEGYEDÉVI FOLYÓIRAT

XX. ÉVFOLYAM 4. SZÁM

1986. NOVEMBER

SZENNAY ANDRÁS: Az ember-Jézus: Isten kinyilatkoztatása 198

TANULMÁNYOK

ALSZEGHY ZOLTÁN: A szeretet teofániája 201

BODA LÁSZLÓ: Jézus emberi valósága 205

GÁL FERENC: Hirdetni Krisztus felfoghatatlan gazdagságát (Ef 3,8) . . . 209

NYIREDY MAURUS: „A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk . . .” (Gal 5, 1) 213

A TEOLÓGIA KÖRKÉRDÉSE

Hit és kultúra kapcsolata (Illés Róbert) 218

KÖRKÉP

TARNAY BRÚNÓ: Tanúság a sötétségben 224

SULYOK ELEMÉR: Jézus szavai és tettei 229

LADOCSEI GÁSPÁR: Az ember Jézus Krisztus 235

SZÉLL MARGIT: Megjelent közöttünk Istenünk emberszeretete 239

OROSZ LÁSZLÓ: Krisztus emberi akarata a halálküzdelemben 244

GYÜRKI LÁSZLÓ: Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán . . 248

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

INGRID KLEIN: A nő az egyházban (ford. Bánhegyi B. Miksa) 251

BÓDI ERZSÉBET: Imádság az emberarcú Istenhez 257

KÉRI JOLÁN: Ha kitartunk a szeretetben 259

Felelős szerkesztő: Szennay András

Felelős kiadó: Magyar Ferenc

II. JÁNOS PÁL PÁPA ÜDVÖZLŐ TÁVIRATA A HÚSZÉVES TEOLÓGIA FOLYÓIRATHOZ

cittavaticano
emmo cardinale laszlo lekai
presidenza conferenza episcopale ungherese
esztergom

vicesima instante anniversaria memoria ex quo commentarii quibus titulus
teologia sunt instituto summus pontifex optima facit vota ut eiusmodi editio
favere pergat considerationibus quae ad doctrinam adque religionem per-
tinent necnon ad disseminationem doctrinae magisterii atque imo e pectore
impertit moderatoribus lectoribusque expetitam apostolicam benedic-
tionem renovatae effusionis caelestium gratiarum auspicem.

roma

cardinalis casaroli

Vatikánváros
Lékai László bíboros őeminenciájának,
a Magyar Püspöki Kar elnökének
Esztergom

A Teológia című folyóirat megindulásának huszadik évfordulója közeledtén a pápa a legjobb kívánságait fejezi ki ahhoz, hogy ez a kiadvány karolja fel továbbra is azokat a fejtegetéseket, amelyek a hittudományt, a vallást és a tanítóhivatal tanításának a terjesztését szolgálják, és szívből adja a szerkesztőkre és az olvasókra a mennyei kegyelmek új kiadásának jeléül a kért apostoli áldást.

Casaroli bíboros

Róma



AZ EMBER-JÉZUS: ISTEN KINYILATKOZTATÁSA

„Istent senki sem látta, az egyszülött
Fiú nyilatkozta ki” (Jn 1,18)

Amikor a Názáreti Jézus saját kortársai, a zsidók előtt beszélt, tanított, sokszor és sok mindent mondott Istenről. Hallgatósága, a választott nép tagjai számára az istenhit természetes, szinte magától értetődő volt. Isten ügye — a zsidó népek is ügye volt. A Jézus-korabeli zsidóság szinte már az anyatejjel szívta magába istenhitét. A legkisebbtől a legöregebbig naponta elmondták hitvallásukat: Halld, Izrael, Úr a mi Istenünk, Ő az egyetlen! Uradat Istenedet egész szivedből, teljes lelkedből, minden erőddel szeresd . . . Ezekre a szavakra oktasd a gyermekeidet és vésd azokat szívébe . . . (vö. MTörv 6,4—7). Az istenhit és az isten törvénye iránti engedelmesség létmeghatározó tényező volt a választott nép számára. Munkára ösztönözte, az élet nehéz kérdéseiben adott választ, vigasztalta szenvedéseiben és reményt nyújtott jövője alakításában. Mégis, a Názáreti Jézus egészen sajátos módon és szokatlanul kezdett erről az Istenről beszélni. A zsidók — Jézus kortársai is — Istenükre mint Urukra, mint szigorú számonkérőjükre, a föld és az ég Urára, a szövetség Istenére tekintettek föl. Jézus viszont gyermeki bizalommal és szeretettel fordult ugyanahhoz az Istenhez, és azt mondhatnók, hogy „gátlás nélkül” Atyjának, Abbának nevezte. Ugyanazzal a megszólítással illette, mint a korabeli kisgyermek az édesapját. Ahogy ma mondja a gyermek: apu, apuka — így beszélt Jézus az Abbáról, az Istenről. Jézusnak ez a „bizakodó” Isten megszólítása egészen eredeti, ezt az „Apu-Istent”, a jó és szerető Atyáról szóló híradást ő hozta el a korabeli zsidóságtól, de a mi számunkra is.

Ez az újszerű megszólítás azonban nemcsak külső formájában volt új, ennél sokkal többet mondott: kifejezésre juttatta Jézusnak az Istennel való kapcsolatát is. Ő nem akarta, hogy azt az Istent, akiről ő szólt, mint távoli, hatalmas, szigorú, számonkérő Urat ismerjék meg, hogy kizárólag ilyennek tartsák, hanem azt kívánta, hogy mint jóságos és irgalmas Atyával kerüljenek vele kapcsolatba; azzal, aki közel van hozzánk, és annyira szeret minket, mint a legjobb szívű, megértő földi édesapa. Sőt, Jézus számára még ez sem volt elég. Egészen világosan feltárta azt is, hogy a földi apa és a mennyei Atya között lényeges különbség is van. Égi Atyánk sokkal nagylelkűbb, megértőbb, kéréseinket szívesebben és hatékonyabban, eredményesebben teljesíti, mint bármely test szerinti apa: „Ki ad közületek fiának követ, ha kenyeret kér? . . . Ha tehát bár rosszak vagytok, tudtok jót adni fiaitoknak, mennyivel inkább tud mennyei Atyátok az őt térdőket!” (Mt 7,9—11). Jézus Istennek ezt a közelségét, jóságát akarta föltárni. Oly közvetlen Isten-kapcsolatot kívánt kialakítani, melynél meghittebbet el sem lehetne képzelni.

Mindezzel már sokat elmondottunk, de még közel sem mindent. Jézus nemcsak új megközelítési utat és módot tárt fel az Isten-kapcsolatban, hanem Istent saját személyében is közel hozta hozzánk, emberekhez. Hogy milyen jóságos és megértő a mennyei Atya, azt Jézus újra és újra saját példáján, magatartásán, a bűnösökkel való kapcsolatában is föltárta. A korabeli zsidóság a különféle ún. „nyilvános bűnösöket” megvetette és kivetette magából. Emberek és embercsoportok lettek így diszkvalifikálva, kitaszítva. Jézus azonban az ilyenek felé is szerető jósággal fordult, tudatosan, szinte provokáló módon karolta fel őket. Ezért is mondotta számos kortársa: a vámosokkal és bűnösökkel barátkozik, velük ül le egy asztalhoz (vö. Mt 21,31; 11,19).

Jézus mindezt nem öncélúan, egyfajta népszerűségkeresésből tette, hanem azért, hogy saját példáján, cselekvésmódján feltárja: Isten könyörületes, irgalmas szívű és jóságos Atya, aki azt akarja, hogy mindannyian szeretettel forduljunk embertársaink felé. Jézus életének sajátos küldetését éppen abban látta, hogy ezt az „örömhírt”, üzenetet tegye láthatóvá-hallhatóvá, — és saját életében, példáján mutassa be, hozza közelebb az emberekhez. Így lett Jézus: Isten kinyilatkoztatójává és kinyilatkoztatásává.

Mit jelenthet mindez a mai ember számára? Azok számára, akik fülében az Istenről szóló beszéd többé-kevésbé idegenül, esetleg üres szólamként hat? Akik már nincsenek olyan természetes és megszokott kapcsolatban Istennel, mint a Jézus-korabeli zsidóság volt. Úgy vélem, Jézus szavai, tanítása, magatartása a ma embere számára többet, jobbat, sőt „érthetőbbet”

jelenthet, mint kortársai számára mondott. Azok az emberek ugyanis, a választott nép akkor élő tagjai, ha Isten nevét hallották, akkor a trónon ülő, ítélkező és számonkérő Úrra, legjobb esetben a szövetségét megtartó, hűséges Istenre gondoltak. Ez a szigorú Isten természetesen megmentő bíró is volt számukra. Az, mert az igazakat (mindenekelőtt a választott nép tagjait) maga mellé gyűjtötte, és meghívta arra, hogy a végső napon majd ítélkezzenek a népek (a hitetlenek) fölött. (Az Ószövetség is ismeri ugyan Istennel kapcsolatban az „irgalmas” és „kegyes” jelzőket, de csak Jézusnál lesz az irgalom univerzális.) — Vajon korunk embere így gondolkodik-e, képes-e hasonlóan gondolkodni? Számára vajon nem hitelesebb, igazabb, sőt az egyetlen igaz és elfogadható Isten az, aki megérti őt és feloldozza bűneitől és aki meghívja atyai otthonába? Vajon kortársaink előtt nem lehet-e, nem kell-e Isten „ügyét” úgy képviselnünk, hogy értelműkhöz-szívűkhöz közelebb visszük: közös Atyánk van, aki mindannyiunkat szeret. És bár mi hűtlenkedünk, ő — miként Jézus — mindig hűséges marad, — mindenekelőtt önmagáért (vö. 2Tim 2,13).

Nem lehet-e, nem kell-e kortársainkhoz Istent éppúgy és azzal közelebb vinnünk, hogy Jézusra mutatunk? Az ő szavára, tetteire, önmagát szeretetből feláldozó életére. Jézusban akkor, az idők teljességében valami egészen új érkezett el világunkba. Nemcsak azzal, hogy életvitelének gyakorlatával ledöntött számos társadalmi, ember és ember közé önkényesen emelt korlátot, felszámolt egy csomó előítéletet. Sokkal inkább azzal, hogy mindenki felé kitérta — miként két karját a kereszten — megváltó szeretetét, hogy mindenkinek mindenévé vált. Az az erő áradt belőle, amely őt egészen eltöltötte: embereket átalakítani képes, megváltó erő. Ennek az erőnek birtokában minden ember kicsit „világváltoztatóvá”, azaz emberibbé, testvéribbé, segítőkészebbé válhat, mert ez az erő a szeretet hatalma. Jézusban és Jézus által azok számára, akik közelebb kerülnek őhozzá, lassan föltárul az a valóság, melyet földi mértékkel már nem lehet mérni, mely hatalmasabb és hatékonyabb minden testi-fizikai-szellemi erőnél. Az által a Jézus által, aki minden emberért jött el és maradt itt világunkban — nem fél szívvél, hanem egész egzisztenciájával, nemcsak olykor-olykor, hanem mindig —, minden ember ma is megtapasztalhatja, hogy mi az önzetlen, a mindenkiért minden áldozatot meghozni képes, a mindenkit átölelő szeretet. Jézusban így az Isten mintegy „megtapasztalhatóvá” válik, Jézus számunkra az Isten kinyilatkoztatása, ő az EMBERARCÚ ISTEN. A Jézusban jelenlevő és hatékony, a minket felszólító, követésre hívó személyes Szeretet: maga az Isten. Az, akit a keresztény hit minden időben saját Istenének vallott. Mindaz tehát, aki ezt a Jézust elfogadja, befogadja — Istenét ismeri fel, Istenét fogadja be. Az viszont, aki az önmagát teljesen odaajándékozó és egyszersmind a viszontszeretetet elváró Jézust elutasítja — az Istent utasítja el. Jézusban az Atyát láthatjuk, „fedezhetjük fel” (Jn 14,9). Hogy kicsoda is az Isten, azt mindenekelőtt és leginkább Jézust szemlélve, őrá gondolva, róla elmélkedve tapasztalhatjuk meg. A Fiúban felismerhetjük az Atya vonásait. Ezért is mondjuk: ha keresztény módon akarunk Istenről szólni, akkor mindenekelőtt az evangéliumok Jézusáról kell beszélünk, őt kell hirdetnünk. Hogy ki az Isten, azt az tárta fel számunkra, aki „az Atya kebléről” érkezett el közénk (Jn 1,18). Isten-képünk kialakításánál döntően hatnak ránk Jézus történetének legfontosabb, úgy is mondhatnók, központi jelenetei: megtestesülése, azután a kereszttel, a föltámadás, a fölmagasztálás-mennybemenetel és a Szentlélek elküldése.

Isten olyan, hogy emberré lehet, sőt emberré akart lenni. Jézusban emberként akart beszélni-gondolkodni-szeretni. Az embernek azóta ezt a valóban „közénk érkezett Istent” kell Jézusban felismernie. Mindig tragédiájává válik, ha szeme-hite vak marad e látásra. Isten mindenhatósága a kereszten függő Jézusban tárult fel legkifejezöbben számunkra: a szeretettel kart karba öltő mindenhatóság, mely nem szűnik meg egyben igazság is lenni. Isten szétrombolhatatlan belső igazságát a kereszten sem lazítja fel semmiféle kompromisszummal. Jézus a haláláig igazságában él és halálos szeretete megsebzí — mint erről a nagy szentek és misztikusok tanúskodnak — az ember szívét. Ahol szeretet és igazság így ölelkezik, ott az embert keresztre vonják. A keresztre feszített Jézus a legtömörebb, legkifejezöbb ábrázolója, magyarázója, értelmezője Isten szeretetének.

Jézus feltámadása: Isten legtökéletesebb kinyilatkoztatása; azé az Istené, aki az élők és nem a holtak Istene, mivel ő maga az Élet. Igaz, az emberi, világi élet „alkotmánya” a halál. De ez a korlát, ez az alkotmány Isten nem kötheti. A feltámadás nem „alkalmi csoda”, hanem embersorsunk és a világ jövőjének bemutatása, elénk tárása. Az Atyának drámai bizonyosságtétele amellet, hogy Fia, Jézus valóban Isten.

Jézusra rámutatni, Őröla szólni: híradás az ember végső felszabadításáról. Jézus szabad volt, szabadon vállalt és végzett el mindent — egészen a haláláig. Annyira szabad volt, hogy a „Jézus-jelenség” botrány, talány a filozófia, a lélektan számára és rejtély a természettudomány számára. Szabadsága azonban mentes volt minden önkénytől, mert az igazságra felszabadult és felszabadító szabadság volt. Ez a jézusi teljes szabadság is megsejtet valamit az Isten titkából. A szabadság—igazság—szeretet hármassága: a szentháromságos Isten életéből tár fel valamit.

Jézusban Isten visszavonhatatlanul, de nem teljesen, nem hiánytalanul nyilatkoztatta ki magát. Isten és ember kapcsolata még sok talányt és sok szenvedést, rejtélyt tartogat számunkra. A lényegesen azonban már semmi sem változik. Aki egységben van és marad Jézussal, a világ Vándorával, a Földmagasztalattal, az már Istennel kerül élő kapcsolatba. Azzal, aki számunkra mindig ugyanaz marad, de akit életünk végéig sohasem tudunk teljességgel „felfedezni”.

Szenay András



KARÁCSONY LITURGIÁJA a Bölcsesség könyve 18. fejezetének két versét idézi: „Mialatt mély csönd borult mindenre s az éj sietős útja közepén tartott, mindenható Igéd, Urunk, lejött az égből, királyi trónjáról” (Bölcs 18,14—15). E szavak a Megtestesülés nagy titkáról beszélnek, és a végtelen, mély csönd, mely benne rejlik, csodálatosan jut bennük kifejezésre . . .

Hogyan képzelhetnénk el Isten viszonyát a világhoz? Talán úgy, hogy miután a világot megteremtette, fölötte élt végtelen emelkedettségben . . . a teremtett világot pedig hagyta menni egyszer s mindenkorra meghatározott útján . . . Vagy úgy is el lehet képzelni, hogy Isten jelen van a világban, mint teremtő Ősök, akitől minden származik . . .

Amit a kinyilatkoztatás Istennek a világhoz való viszonyáról és az ő megtestesüléséről mond, az valami gyökerében mást jelent. Eszerint Isten rendkívüli módon lépett be a múlandó világba, teljesen maga elhatározásából, tiszta szabadsággal. Az örök, szabad Istennek nincsen sorsa. Sorsa csak a történelemben élő embernek van. Most tehát az történt, hogy Isten belépett a történelembe és „emberi sorsot” vett magára . . .

A szeretet művel ilyen dolgokat . . . Amit az előbb még Isten tevékenységének elrejtett-ségében akartunk megérteni, most látható alakban lép elénk. Előttünk egy gyermek, olyan mint minden más emberfia: sír, éhez és alszik, mint valamennyi, és mégis ő „az Ige, aki testté lett” (Jn 1,14). Nemcsak lakozik benne az Isten és pedig minden teljességével, nemcsak megérintette a Mennyei, úgy, hogy követnie kelljen, küzdenie és szenvednie érte, mégpedig a leghatalmasabb, Istentől jövő minden más megérintettséget felülmúló módon, hanem ez a Gyermek az Isten, lényé és lényege szerint . . .

Ember-Gyermek volt ez a csöppnyi lény: emberi aggyal és tagokkal, emberi szívvel és lélekkel rendelkező. És Isten volt. Élete tartalmává az Atya az ő akaratát tette: hogy hirdesse a szent üzenetet, az embereket Isten erejével ragadja meg, szövetséget kössön, vegye magára a világot és bűneit, szenvedjen értük helyettesítő szeretetben, vonja be őket az áldozatba való alámerülésen és a feltámadáson keresztül az új kegyelmi létbe . . . Élete éppen abban állt, hogy ezt a saját Isten-voltot emberi síkon is kiteljesítse: az isteni valóságot és annak értelmét a saját emberi tudatában vegye át, Isten erejét saját akaratába fogadja be, Isten szent tisztaságát saját érzületével valósítsa meg, az örök szeretetet saját szívével cselekedje, a végtelen Isten-teljességet a saját emberi voltába ültesse át . . . Minden kifelé irányuló beszéde minden tette és küzdelme egyszersmind ezt a magába történő állandó előretörést jelentette, az Ember-Jézus előretörését a saját Isten-voltában.

A gondolat bizony elégtelen ennek a valóságnak a kifejezésére . . . De valóban segíthet is, ha a jászolban fekvő Gyermekre gondolunk . . . a homlokára, és arra, ami mögötte él . . . a tekintetére gondolunk . . . erre az egészen zsenge, most kezdődő létre.

Részletek Romano Guardini: Az Úr című művéből

Alszeghy Zoltán

A SZERETET TEOFÁNIÁJA

I. Az olasz közvéleményt az utolsó hónapokban fölkavarta a fiatalok öngyilkosságának paradox jelensége. Idézzünk egy jellemző esetet. Elég jómódú, meglehetősen harmonikus család. Az egyetlen fiú, elemista, rosszul viselkedett az iskolában; a szülei büntetésből megtiltják, hogy a televíziót nézze. A gyerek szót se szól, átmegy a másik szobába és a negyedik emeletről kivetíti magát az ablakon. Mi történt? A szakemberek azt mondják, hogy nem az volt a baja, hogy nem láthatta a programot. Ha a készülék romlott volna el, a gyerek nyugodtan mást játszott volna. A valóságban a szüleivel való viszonyát utasította el. A tilalom utolsó csepp volt, amitől túlcordult a pohár. A kis öngyilkos elviselhetetlennek érezte, hogy nem kapott meg valamit a szüleitől, amire pedig elengedhetlenül szüksége volt, nem egy tévéprogramot, hanem — keresztény nyelven azt mondanók — szeretetet.

Ez a szeretet nemcsak abban áll, hogy a szülőknek kedvük telik a gyerekekben, mint egy játkababában. Az sem elég a szeretethez, hogy a szülő mintegy kívülről rá akarja ruházni a gyerekekre azokat a tulajdonságokat, amiket ő kívánatosnak tart (illelmes, szorgalmas, tehetséges stb.), ahogy a barkácsoló ember formát ad egy tárgynak. A szeretet abban áll, hogy valaki elfogadja a másik személyt úgy, mint önmagát, minden igényével, hajlamával. Aki megéli, hogy így szeretik, az elfogadja még azt is, hogy fájdalmat okoznak neki, mert érzi, hogy az ő java miatt okozzák. Aki ezt nem éli meg, annak nem elég, ha a környezete elhalmozza minden jóval, mert az a benyomása, hogy nem az ő kedvéért adják meg neki mindezt, hanem csak eszköze környezetének önzésének. Mert az ember olyan lény, akinek szüksége van a szeretetre, mint a levegőre.

II. Sok ember azért érzi elviselhetetlenül nehéznek az életet, mert a szeretetet nem kapja meg. Talán keresik őt, mert kívánatos tárgynak tartják. Talán kötelességtudóan sok mindent megadnak neki, mint ahogy a postás házhoz szállítja az utalványokat, különben nem kapná meg a fizetését. De nem szeretik. Sőt, elérhetetlen ábrándnak érzi, hogy valaki őt önmagáért szeresse. Az igazi szeretet ritka dolog, mert szinte lehetetlen, hogy egy más ember személyes magát fönntartás nélkül, mint magunkhoz tartozót, mint másik énünket, „lelkünk felét” elfogadjuk. — Gyakran tapasztaljuk, hogy a gyászoló ember nemcsak azt siratja, hogy a kedves halottja nincs már vele, hanem azon gyötrődik, hogy nem adott meg neki mindent, amit meg kellett volna adnia. Ez olyan esetekben is bekövetkezik (sőt talán leginkább azokban az esetekben következik be), mikor a gyászoló áldozatkész, önfeláldozó jósággal állott elköltözött hozzátartozója mellett. Mennyi minden maradt kimondatlanul, amit pedig ki kellett volna fejezni! Mennyi kis érdesség, ingerültség kellett, hogy sértse a haldoklót! Amikor vigasztalni akarjuk a magára maradt embert, és emlékeztetjük a jóakaratra, amivel az elhunyt családtag fájdalmát enyhítette, nemegetszer halljuk, hogy zokogva megvallja: igaz, de hányszor gondoltam arra, hogy mikor ér már véget ez a helyzet, ami — mind a két félre való tekintettel — szinte elviselhetetlennek tűnt! Mit is tudnánk felelni az ilyen önvádra? Hiszen egyrészt tudatában vagyunk annak, hogy emberfeletti tökéletesség volna ezeket a kis, azonnal elhessegetett, szinte be sem vallott szeretetlenségeket elkerülni; másrészt érezzük, hogy a haldoklót bánthatta ez a lehetőszerű elhomályosodása a szeretetnek, amit egy-egy ingerült rendreutasítás, egy-egy sokatmondó hallgatás félreérthetetlenül kifejezett!

Mikor az ilyen panaszokat hallgatjuk, az a benyomásunk támad, hogy talán nem is lehetséges a teljes, igazán önzetlen, az önzést mindenben gyökeresen kiirtó szeretet. Az emberi szív nem tud egészen felülkerekedni az önzésen, nem tud mást egészen mint önmagát szeretni. Még akkor sem, ha a tulajdon édesanyánkról, élettársunkról van szó. Még kevésbé

akkor, ha „csak egyszerűen” embertársunk, felebarátunk, tehát csak félig-meddig barátunk az, akit szeretni szeretnénk. A szeretet, amire mindenkinek szüksége van, emberfeletti követelmény, az emberi személyek között fönnálló viszonyban soha be nem teljesedő igény. Csakis az Isten tudja megadni azt a szeretetet, amire szükségünk van.

III. Csakhogy az emberi értelem nem képes felfogni, hogy Isten szeret bennünket. — Az első akadály természetesen a rossz problémája. A szenvedés nemcsak rendkívüli kivétel, hanem állandó kerete életünknek. Iskolába és munkába kell járni, ellenszenvések a társaink, a házasságunk sok kívánnivalót hagy hátra, rákos daganatot diagnosztizál bennünk az orvos, és meghalunk. Vajon a szerető Isten az, aki erre a létre kárhóztatott? Ha nem tudott jobb világot alkotni, nem Isten; ha tudott volna és nem akart, nem szeret. Kinek a fejében nem fordult meg hasonló okoskodás? — Persze vannak derűs perceink is. De azokat meg nem érezzük személyünknek szóló ajándéknak. A szerencsénk a valószínűségszámítás rideg következménye, sikerünket a magunk emberségének köszönhetjük, a más emberrel való boldogító találkozást annak tudjuk be, hogy mind a ketten léptünk egyet. És még ha rá is döbbenünk néha, hogy a Gondviselés segített meg, még akkor is nehéz dolog szeretetet sejteni az ajándékozó szívében: talán szeret a hivatalfőnök, mikor aláírja a várva-várt kinevezési okmányt? Hiszen sohasem látott! —

Csak egy alkalom van, amikor számot vetünk Isten személyes közbelépésével, mikor nagyon szeretnénk megtenni valamit, és lelkiismeretünk közbeszól: nem szabad! Miért? — kérdezzük. Azt felelitek, hogy Isten nem akarja. De miért tiltja, ha egyszer úgy alkotta meg a szívünket, hogy nem vagyunk képesek lemondani a tiltott jóról? Szerető jó barátunk a zord törvényhozó?

Akit csak a hagyomány vagy az okoskodó értelem vezet az Istenhez, az talán elismeri, hogy van egy a tapasztalati sikon túl létező végső ok, aki kifürkészhetetlen indításoknak engedve létre hozott, és akit szolgálunk kell, de aligha melegszik föl a szíve, ha Istenre gondol. Isten szeretetét csak a hit érteti meg velünk. De a hit arra is megtanít, hogy mikor Istenre alkalmazzuk a „szeret” igét, a szónak új, mérhetetlenül mélyebb, intenzívebb jelentése van. Isten úgy szeret, ahogy ember nem tud szeretni: úgy szeret, ahogy szükségünk van a szeretetre.

IV. „Isten szeretet”, olvassuk a Bibliában. Olyan mondat ez, mely első olvasásra semmit sem mond: egyrészt olyan állítás, aminek látszólag nyelvészetiileg sincs értelme, másrészt olyan gyakran hallottuk, hogy immár semmit sem gondolunk, amikor kimondjuk. A mondat első, igaz, de felszínes értelme az, hogy Isten szeret. Alig van olyan igazság a Bibliában, amit jobban hangoztatna a Szentlelke. Számítalan hasonlattal fejtegeti. A leány szereti az ékszerét, Isten jobban szeret bennünket. A vérszerződéssel elkötelezett barát szereti a szövetségesét, Isten jobban szeret. Az édesanya nem feledkezik meg fiáról, de ha ő el is feledkezne, Isten el nem hagy bennünket sohasem. A jegyes szereti választottját, akkor is, ha az nem méltó arra; Isten hű szeretete mérhetetlenül biztosabb.

De ez nem minden. Isten nemcsak szeret, hanem ő maga a Szeretet. Talán közelebb jutunk ennek a kijelentésnek a megértéséhez, ha meggondoljuk, hogy mi önzés vagyunk. Lényegünkben gyökerezik az önzés. Minden szabad önátadásunk alapján véve az önzés látóhatárán belül marad. Akárhogy szeretünk egy másik személyt, ez a szeretet csak azt jelenti, hogy kiterjesztjük rá saját énünket; mint énünk egy részét, mint második énünket szeretjük, és ahogy éhezve éhezünk a magunk javát, úgy kívánjuk neki az övét. De ez az érzület is csak a tulajdon önzésünk származéka, mert affektív életünk középpontjában mindig megmarad az eredeti Én, nagybetűvel írva, ahogy az angolban szokás. Ez nem a mi hibánk, így vagyunk teremtvé, ez a természetünk, mert hiszen ezer be nem töltött igény és szükséglet által elhatárolt lények vagyunk, akiknek alapélménye a tulajdon beteljesedésünkre való éhség.

Isten viszont maga a Teljesség. Az ő természete az, hogy mindene megvan. Isten affektív életében éppen olyan alapforma a kiáradás, mint a mienkben a gyarapodás. Létszükséglete a kiáradás: Isten nem volna Isten, ha az Atya nem nemzené szüntelenül a Fiút és nem lehelné szüntelenül a Fiúval a Szentlelket. De a szabad szeretet is csak a teljességnek megfelelő képletben, a teljesen önzetlen és felülmúlhatatlanul intenzív önközlés formájában élheti meg. A Teljesség kiáradó szeretete nem abban áll, hogy a maga kedvéért vagy a maga hasznára akar bennünket. Még abban sem, hogy az ő szemében becses ajándékokkal halmoz el bennünket. Isten úgy szeret, hogy el-

fogadja személyes létmagunkat, azt akarja, fejleszti, gyarapítja. *Bennünket* szeret, azért nekünk adja magát; *magát* szereti, azért magát adja nekünk. Isten lényegének ez a sajátos megnyilvánulása legjobban abban mutatkozik meg, hogy Isten *velünk van*. — Már maga a teremtés misztériuma is magába zár bizonyos isteni jelenléte a világban. A véges lét csak annyiban maradhat fenn, amennyiben Isten szüntelen működik benne, fönttartja, és pedig úgy, hogy állandóan közli vele a tulajdon lét- és értéktelenségében való részleges részeseledést. Ez pedig azt jelenti, hogy Istennek tetszik a világ és javát akarja.

Ezen túl, Izrael alapvető élménye Istennek az ő népében való jelenléte. A fénylő ködoszlop, a szövetségátor, a templom, ennek a boldogító és biztosító jelenlétnek a záloga. De *Isten önátadó, önközlő, szerető jelenléte elsősorban az Ige megtestesülésében nyilvánul meg*. A názareti Jézusban Isten köztünk él, jár, eszik és iszik, beszélget velünk, reánk tekint és láthatóvá, tapinthatóvá teszi magát. Ennek a *szeretet-teofániának* a meghosszabbodása Krisztus állandó jelenléte szavában, ami bennünk marad, amiben mi maradunk, Krisztus üdvözítő jelenléte az egyházban, a szent-égekben, és legkülönösebb módon az Eucharisziában. A tabernákulum állandó jele, záloga, szüntelenül megújító forrása a szeretet-teofániának. De van a szeretetjelenlétnek egy még teljesebb megnyilatkozása, az, hogy a Szentháromság bennünk lakik. Aki a kegyelem állapotában él, abban otthon talál az Isten. Ahogy mi munkánk végeztével szívesen térünk otthonunkba, mert ott minden a mi ízlésünk szerint van berendezve és a mi igényeinknek felel meg, ahol nem kell máshoz alkalmazkodnunk, mert minden hozzánk alkalmazkodik, — úgy Isten is otthon van bennünk, de nem azért, mert olyan szépek és jók vagyunk, hanem mert véglegesen és ingyen kedve telik bennünk. Nemcsak kér vagy ad valamit, hanem elfogad bennünket: akarja, hogy legyünk és hogy teljesebb létünk legyen. Nem tetszik neki minden, ami bennünk van: nem szeretne, ha tet-szene neki a kárunk, a hiányunk, a nyomorunk, téves önmegvalósításunk, ami ellentmond igazi lényünk magvának. De állandóan igyekszik előidézni bennünk (amennyiben elfogadjuk) személyes létközpontunknak igazi követelményeit.

Krisztus köztünk való jelenléte jótevő jelenlét. Halat küld a hálóba, gyógyítja a betegeket, föl-támasztja a halottakat. Ezek a jótettek nem járulékos epizódok, hanem Krisztus jelenléte lényegé-nek magyarázatai. Amikor egy beteget kézen fog és fölemeli, megmutatja, milyen értelemben van vele, akkor is, mikor látszólag rá se néz és elmegy mellette. Mert ha minden beteget meggyó-gyítana, ezzel csak bezárna bennünket az immanens jólét fojtogató légkörébe, megakadályozná, hogy a természetes megoldások három dimenziójának hiábavaló döngése után, a szabadító kegyelem hívásának engedve, a természetfölötti fejlődés negyedik dimenziójába vessük magun-kat. Krisztus jelenléte tehát azt jelenti, hogy nemcsak egy-egy olyan kis alamizsnát akar adni, mint amilyen a halász-szerencse, az egészség és a földi élet, hanem egész valónkat öleli magához és akarja annak igazi, örök és természetfölötti kifejlődését.

Azzal is tisztába kell jönnünk, hogy mit akarunk kifejezni akkor, mikor azt mondjuk: Krisztus *ve-lünk van*, és benne megnyilatkozik *előttünk* Isten jósága és emberszeretete. Ha pusztán emberre alkalmaznánk ezeket a szavakat, akkor csak azt jelentenék, hogy az emberiséggel, a tömérdek sok ember összességével akar együtt lenni: nem velem van, nem veled van, hanem a számtalan mil-liárd tagból álló tömeggel: föl lehetne tenni a kérdést, Ábrahám mamrei alkudozása nyomán, megtenné-e Isten mindezt egyetlen milliárdért is? vagy egymillióért? száz személyért? Amikor Isten megtestesüléséről van szó, a „mi” névmás nem általános fogalom hordozóit jelenti, mert Isten nem általános fogalmakban gondolkodik. Ő egyszerűen lát minden egyes egyént, a maga egyéni sajátosságában, de látja egységünket is. Krisztus tehát pontosan annyira van jelen benned mint bennem, mint az összes ma élő emberben, és mint minden korok minden emberében. Amit mindenkiért tesz, azt minden egyesért is teszi.

V. Ez az utolsó megállapítás döntő próbára teszi a hitünket. Sok mindent tudunk, amiről nem veszünk tudomást. A statisztikák szerint percenként hat ember meghal, tehát amikor ezt a cikket olvasod, minden bizonytalansággal valószínűleg halálra válsz. Ez nem tesz rád semmi benyomást. Ha itt hőrögnél elötled a haldokló, sarokba dobnád a folyóiratot, tartanád a kezét, megnedvesítenéd az ajkát. Mert akkor a fogalmi tudás a tapasztalat erejével döngtené a tudatodat. Ez az átmenet kü-lönösen jelentős akkor, ha olyan igazságról van szó, ami a tulajdon személyünket illeti. A gyerekek tudják, hogy „minden ember halandó”, de sokszor nem ébrednek rá, hogy ez rájuk is áll. „Az öregek hálnak meg, én kislány vagyok, és elgondolhatatlan dolog, hogy nem mindig maradok ilyen!” — Egy öreg embertől hallottam, hogy máig világosan maga előtt látja azt az utcasarkot,

ahol gyerekkorában elsívített mellette egy autó, és először döbönt rá életre szóló erővel, hogy ő is meghalhatott volna. A mindenkire vonatkozó „általános hit” és az én mai helyzetemre vonatkozó „különleges hit” közt is nagy a különbség. Más dolog hinni, hogy Isten megbocsátja a megtérő bűnös vétékét, más dolog felismerni, hogy most én nyertem bocsánatot. Az első szükséges a megigazuláshoz, a második külön kegyelem eredménye, amit nem mindenki és nem mindig nyer el. De a hitnek ez a két formája mégsem két egymástól független élmény. Az első alapja a másíknak, a második gyakorlati alkalmazása és virágba szökő beteljesülése az elsőnek. Így van ez a szeretet teofániájával is. A vallástudomány művelője az értelem világánál tudja, hogy a keresztény tanítás szerint Isten szeret minden embert. A hívő keresztény biztos abban, hogy Isten valóban szeret minden embert. De csak a teljesen kifejtett hit ébreszti rá a buzgó keresztényt arra, hogy Isten őt is szereti. Hiszek Uram, segítsd meg hitelenségemet!

Az átmenet az általában vett isteni szeretetre vonatkozó meggyőződésből Isten reám vonatkozó szeretetének tudatáig néha olyan hirtelenül következik be, mint a villámcsapás, és sajátos isteni jelek idézik elő. De a minket beragyogó isteni szeretet felismerése rendszeresen lassan, a keresztény élet normális fejlődése során érik meg. Ez az érés kinyilatkoztatás folyamánya; kinyilatkoztatásé, mellyel Isten immár nemcsak a prófétáknak, az apostoloknak és a szent íróknak szóba vagy írásba objektívtált beszéde által szól hozzánk, hanem — azok alapján — a lelkünk mélyén is közli velünk gondolkozását és érzésvilágát, hogy emlékezzünk arra, amit a kívül csendülő szóval mondott, és megértsük azt, amit mondott. De Isten úgy akarja velünk kegyelmét közölni, hogy mi kérjük őt. Senki se jöhet Krisztushoz, ha az Atya nem vonzza őt, és ez a vonzás először az imát idézi elő, csak aztán következik be a beteljesülés. Ezt az értést és érzést gerjeszti fel bennünk a szentségekhez való megélt járulás is. Ezt gyarapítja a Szentírásnak elmélkedő olvasása, amennyiben a hívő lassanként tudatosítja magában, hogy rá is vonatkozik mindaz, amit a Biblia Istennek az ő népéhez, az ő szegényeihez, az ő tanítványaihoz való viszonyáról mond. De növekszik bennünk ennek a viszonynak a helyes megértése a jócselekedetek hatása alatt is, mert hiszen az Isten igazságai úgy vernek bennünk gyökeret, hogy tesszük az igazságot a szeretetben.

VI. Aki egész szívvel elfogadja az igazságot, hogy Isten szeret bennünket, annak megváltozik az élete. Továbbra is jár munkába, és a munkája nem lesz könnyebb; az együttélés egén nem oszlik el minden felhő; ha beteg volt, nem gyógyul meg egy csapásra, és a halál se kiméli meg. De mindez új értelmet, új jelentést kap a számára. Felfedezi, hogy az Atya gyermekeit a beteljesülés felé akarja vezetni. De hogyan teljesülhetne be emberségünk teljes kifejlődése másként, mint azon az úton, amin az Atya saját Fiát vezette emberségének teljes fölmagasztalására: a kereszt útján. Elméletben mindannyian akarjuk Isten akaratának a megvalósulását, de az elmélet csak úgy válhat bennünk őszintén élt valósággá, hogy nehézségekkel kell megküzdenünk. Krisztus Urunk is akkor mondhatta ki, hogy az Atyától kapott küldetése „beteljesedett”, mikor a pusztá emberi tapasztalás síkján úgy látszott, hogy az Isten „elhagyta őt”, és ő mégis mint jelenlevő és szerető atyához fordult hozzá, „kezébe ajánlva életét”. A kereszt az egészen hívő ember számára már nem kudarc, rettegett rém, hanem végtelen bölcs szeretettel kimért alkalom, ösztöke, kihívás az üdvösségre való érésre. — Derús percei már nem lesznek véletlen szerencsés epizódok, nem érzi őket a maga ügyessége vívmányainak. Az Atya az örökkévalóságban úgy tervezte a világot, hogy fiait ne nyomja olyan teher, amit nem tudnának elviselni, időnként föllélegezhessen fáradt gyenge természetük, sőt talán a saját kezdeményezésükből is le tudjanak mondani valamiről az ő kedvéért. Így minden evilági jó az Atyai gyengéd szeretet figyelmes ajándéka lesz.

A törvény sem látszik már rideg, személytelen követelménynek, hanem útjelző nyíl, ami megmutatja, hogyan kell haladni az üdvösség felé. Hiszen aki lop, öl, paráználkodik és hazudik, voltaképpen nem Istenet károsítja meg, hanem önmagát gátolja, rombolja, kárhoztatja. A lelkiismeretünk szavában az Atya suttogja bennünk tanácsait, milyen úton jutunk el a kincshez, amit számunkra letétbe helyezett.

Aki egész szívvel és konkrét módon hiszi, hogy Isten szereti őt, az az önmaga szemében már nem üldözött, teher alatt roskadozó rabszolga, hanem egy mindenható atya karjába zárt gyermek; ezért lesz ereje rá, hogy minden körülmények között nagylelkűen kiürítse a kelyhet, melyet az Atya adott neki.

VII. Mindez a szeretet teofániájának csak egyik oldalát mutatja be. Teljesség kedvéért legalább röviden két fontos kiegészítést kell jelezni. — Az egyik az, hogy a szeretet kétarcú jelenség. Csak az képes a feléje áradó szeretetet észrevenni, felfogni, értékelni, aki maga is szeret. Senki sem lehet barátom, ha én nem vagyok a barátja. Isten szeretete is csak úgy lesz számomra valóság, ha én is szeretem az Istent. A világ fogalmai szerint gondolkodó ember ennek a megjegyzésnek fontolgatásában zárt kör előtt találja magát, mert két követelménnyel találkozik, melyek kölcsönösen feltételei egymásnak. Hiszen a világ nyelvén a szeretet lényegében véve érzélem, ami talán elhatalmasodik rajtam, de ami nem tőlem függ. A hit nyelvén azonban a szeretet elsősorban szabad önatadás. Először merészen, a pusztá hitre építve, mintegy magamat legyőzve átadom magamat az Istennek, aztán ébredek rá, hogy ő végtelenül jobban szeret, — éspedig előbb szeretett, úgy, hogy az én szeretetem csak gyenge és méltatlan válasz az ő hívására; így gerjedez aztán bennem is a vonzódás afelé a bölcs, gyengéd és mégis olyan erős élettárs felé. A szabad önlávetés nyitja meg a megértő rokonszenvnek az útját.

A második kiegészítő megjegyzés az Istennel való szeretetviszonynak és a felebaráttal való baráti viszonnak az összefüggését idézi emlékezetünkbe. A két szeretet elválaszthatatlan egymástól. Csak úgy tudom igazán elfogadni az emberi közösséget, ha azonosítom magamat annak központjával, Istennel; csak úgy valósulhat meg bennem az Isten szeretete, akit nem látok, ha egész szívvel javát akarom az ő világának, amit látok.

Ez a két megjegyzés visszavezet ahhoz a jelenséghez, aminek a leírásából kiindultunk. A mi kis öngyilkosunk csak úgy tudta volna elviselni ezt a szeretetlen világot, ha valaki megértette volna vele az Isten szeretetét, mely sohasem hagy semmi kívánnivalót; de csak úgy lett volna képes megoldást találni a mennyei Atya szeretetében, ha tapasztalatból megtanulta volna, hogy a legfontosabb kérdés számunkra nem az, hogy mások szeretnek-e minket, hanem az, hogy mi teszünk-e valamit mások javára. Mert üdvözítő Istenünk végső fokon az Istenért és a felebaráttért való szabad önbevetésben nyilvánítja ki jóságát és emberszeretetét, abban ment meg minket.

Boda László

JÉZUS EMBERI VALÓSÁGA

Nem volt még földi ember, akinek hiteles arcképe ennyire lekötne rejtvényével az emberi érdeklődést — térben és időben. Nem volt még ember, akinek arcképét annyian festették meg képzeletük latbavetésével, mint ő. A turini lepel sokáig rejtette azt az arcot, melynek alapvonásai feltűnő rásejtéssel élnek az emberi tudatban, s olyan kivételes művészek vásznain, mint például Tiziano, aki az Adópénz c. képén talán a legközelebb jutott hozzá. S mégis a turini lepel jelentette az igazi szenzációt, amikor a fényképészet technikája révén a leplel maradt nyomok negatívja pozitív képpé változott, olyan hatást keltve, mint egy képi információ útján közölt kinyilatkoztatás. Ez a hatás ma is tart, függetlenül attól, hogy a szigorúan tudományos ítélet nem jut tovább a „lehetséges” vagy „valószínű” fogalmainál. A különböző szakemberek konzíliuma, egyesített megállapítása nem zárja ki, hogy a keresztéről levett és gyoicslepelbe takart Krisztus meggyötört és mégis nyugalmat árasztó arcmása van előttünk.

„Az emberarcú Isten” . . . Mennyire más ez a kijelentés, mint amit a vallástörténet valamennyi próbálkozása és száználmas kudarca tükröz: emberi lényként ábrázolni az Emberfölköttit, az Ábrázolhatatlant. Fantáziánk minden merészsége és nyomorúsága rendezi itt meg évezredek és kontinenseket átjáró gyanús tárlatait Istenről, akit saját képünkre és hasonlatosságunkra formáltunk, hiábavaló igyekezetünkkel. Itt viszont valami egészen másról van szó. A Szentírás szóbeli információjának betetőzéséül Isten — hitünk szerint — elküldte hozzánk Egyszülött Fiát, a megtestesült Igét, megváltásunkra. Így a szóbeli információhoz a kinyilatkoztatás képi információja társul, nem annyira a külső arcvonásokban, hanem Jézus Krisztus egész lényében, aki „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15).

Katolikus hitünk egyik legalapvetőbb és legszilárdabb hittétele, hogy *Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember*. (Ld. Előd: Katolikus dogmatika, 326—330.) Ez a hittétel tulajdonképpen egyszerű, és fogalmazása, minden dialektikája ellenére, világos. A különös az, hogy igazában a látszólag könnyebbik fele a nehezebb: Jézus embersége. Nem mintha az istenség nem jelentene

hittudósoknak nehéz rejtvényt: A khalkedoni zsinat fogalmazása érvényes, de nem meríti ki a titkot. A dogmafejlődés tehát ebben is komoly figyelmet érdemel, amint azt Karl Rahner, vagy Eduard Schillebeeckx vallja. Hiszen köztudomású, hogy a görög filozófia fogalmai: a „személy” és a „természet” milyen hangsúlyeltolódáson mentek keresztül. Ennek a lényege pedig az, hogy Jézus Krisztus nem csupán „valóságos ember”, hanem valóságos emberi lélekkel rendelkező személy, akit pszichológiailag és karakterológiailag is tanulmányozni lehet, bár ez nem könnyű feladat, amint azt a különféle kísérletek tanúsítják. Mindenesetre könnyebb beilleszteni a hit egységes képébe, belső logikájába, hogy Jézus valóságos Isten, amit ő úgy vallott meg, hogy „En és az Atya egy vagyunk” (Jn 10,30), mint azt, hogy velünk is egy.

Nem véletlen, hogy korunk dogmatikája, a kérdéssel kapcsolatos szentírás-magyarázatok, a lelki élet irodalma vagy az igehirdetés fölfokozott érdeklődéssel fordul az ember Krisztus felé (vö. pl. Nyíri T.: Ki ez az ember? Bp. 1976). S ehhez az érdeklődéshez az erkölcssteológia is csatlakozhat, amire a Krisztus-központú morál szinte kötelezi. — Jézus emberségét tehát újra meg újra föl kell fedezni, s a jelenben mindenesetre merészebben és nagykorúbb megközelítéssel, mint régen.

A valóban új megközelítés már a megtestesülés titkánál kezdődik. Mert abban megegyeznek a legkülönbözőbb korok teológusai, hogy az ember megváltásának nem ez az egyetlen és szükségképes módja Isten részéről, s hogy ezt a gesztust semmiféle logika nem képes megmagyarázni, csak a szeretet.

A megtestesülés a nagykorú keresztény szemével

Korunkban már eléggé világosan kirajzolódik az egyedi személy és az egyetemes emberi fejlődés közötti rokonság. A megtestesülés emberi elképzelései mindkét vonatkozásban érdekes hasonlóságot mutatnak. Az egyedi tudat fejlődését illetően sok hitoktató fölfigyelhetett arra, ami a sorok írójának személyes tapasztalata volt. Öt-hét éves gyermekek olykor úgy képzelik el, hogy a kis Jézus kész gyermekként jelent meg a világban. S ez valóban hasonlít a legkülönbözőbb mitológiák elképzeléseihez. A görög hitregékben például Aphrodité kész lényként születik meg a tenger habjaiból. Pallasz Athéné pedig nemcsak kész mivoltában, hanem tetejében még teljes fegyverzetrel ugrik ki Zeusz fejéből. Külön érdekessége a dolognak az, hogy korunk tudományos-fantasztikus irodalmának sugallatára sokan leginkább úgy tudnák elfogadni Jézus megjelenését, hogy Isten Fia valami egészen különleges ragyogású űrutasként érkezik a földre, csupán rövid, de lenyűgöző és emlékezetes látogatás szenzációjával. Ráadásul a szilárd régészeti adatokra támaszkodó, s ebben igen jártas Erich von Däniken meglehetősen elképzelése még tovább növeli az ilyenfajta — jellemzően emberi — várakozás esélyeit. Ő azzal vált híressé, hogy komolyan feltételezte — főleg ősi néger és azték rajzok nyomán — valamiféle isteni lények földi látogatását (Gods from outer Space). A yabbarani figura valóban hasonlít egy mai kozmonautára (ld. Return to the Stars. London, 1972, 94. és 95. o. közti ábrák). Ilyen a gyermeki képzelet, meg a klasszikus vagy mai mitológia várakozása, sejtelme.

Ha Jézus így, vagy ehhez hasonlóan jött volna el hozzánk, ideiglenes megtestesüléssel, az legfeljebb Isten szenzációt keltő hatalmának jele lett volna, de semmiképpen nem az ő szeretetéé, melyről a Szentírás tanúskodik (Jn 3,16). Jézus eljövetele nem ideiglenes látogatás, hanem végérvényes fölvétele az emberi egzisztenciának. — Hogyan közelíthetjük meg tehát a nagykorú keresztény szemével azt a mondatot, hogy „Emberré lett”? Szent Anzelm magasaróptú elméleti gondolatait aligha képes követni a ma embere, még akkor is, ha keresztény (Cur Deus Homo?). A számító ész — úgy tűnik — különben is csődöt mond. Guardini világi hívő barátja jól mondta: „A szeretet cselekszik így”. Igen, a szeretetnek vannak ilyen „húzásai”. Nagyon jellemző emberi hasonlatokkal lehet ennek közelébe férkőzni. Lássunk egy világi példát és egy hiteles eseményt az egyháztörténelemből.

A világi példa egy belga mérnök esete, akit kineveztek bányaigazgatóvá. Ő különös elhatározásra jutott. Mielőtt elfoglalta székét, kikötötte, hogy egy hónapig együtt akar dolgozni a bányászokkal a föld mélyében. Fölvállalta tehát azok egzisztenciáját, akiket mint igazgató irányítani fog. Az eset állítólag megtörtént, bár az ilyen áldozat meglehetősen ritka. Annyit mindenesetre megérezett a történet hőse, hogy vannak dolgok, amelyek az íróasztal perspektívájából nem láthatók, vagy pontosabban: nem tapasztalhatók meg. Ez sokkal több, mint ünnepi látogatás. Ez — még ha egy kis időre is — egy alárendeltségi életforma áldozatos fölvállalása, távoli, mégis jól kivehető rokonságban megváltásunkkal.

A másik: Xavéri Ferenc életéből vett példa, amelyből még jobban kiviláglik, hogy vannak azért — emberi mérték szerint is — hiteles analógiái a megtestesülésnek. Az ő életáldozata egy föltehetően ragyogónak ígérkező tanári pálya föladásával veszi kezdetét, melynek során spanyol nemesi büszkesége is az oltárra kerül. Ez az életáldozat azonban nem egy hónapig tart, hanem élete végéig, 1552-ig, a Távol-Kelet Indiától Japánig terjedő hatalmas térségeiben. Többnyire egyszerű, tanulatlan emberek között él. Sokakat megkeresztel, oktatja a gyermekeket a katekizmus legelembibb ismereteire, alkalmazkodva az ottani életformához, ameddig lehet, ezeken a — Pál apostolra emlékeztető — irdatlan missziós utakon, a megváltás szolgálatában.

A nagykorú kereszténynek tehát arra kell rádöbbenie, hogy Isten nem „felülről” váltja meg az embert, hanem „belülről”, saját Valóságának a Fiú általi megtestesülésével, a biológiai fogamzástól a megdicsőült emberség teljes föl vállalásával, Karl Rahner szavaival kifejezve: „végérvényesen” és „visszavonhatatlanul”. A biológia ma már az embernél is nyíltan elfogadja a „szűznemzés” lehetőségét (bár ez konkrétan még csupán a leánygyermekre vonatkozatható), (ld. A. Smith: Testünk titkai, Bp. 1972. 60. o.). A hit belső logikája szerint semmi okunk arra, hogy Jézus Krisztus megváltói küldetését tekintve az emberréválásnak ezt a módját kétségbe vonjuk. A nagykorú hit nemhogy megkérdőjelezhetné az általános biológiai tapasztalatokra hivatkozva ezt a titkot, hanem egyenesen megköveteli. Erre akkor döbbenünk rá igazában, ha végig gondoljuk, hogy hányszor fordul Jézus az „Atyához”, hogy egész élete, emberségének első nagykorú döntésétől fogva párbeszéd az örök „Atyával”. S ez olyan elemi erejű és annyira egyértelmű, hogy Jézus részéről teljesen kizárja jözsefnek, a nevelő apának még az említését is. Anyja, Mária említi: „apád és én . . . kerestünk” (Lk 2,48). Már a tizenkét éves Jézus válasza, hogy neki nem „apja” (=nevelőapja), hanem „Atya” dolgaiban kell fáradoznia (Lk 2,49). S mások mondják, hogy ismerik atyját és anyját (Jn 6,42), hiszen földi apa fiának vélték (vö. Lk 3,23), amin nem lehet botránkozni. Mária szavaival kapcsolatban pedig tudjuk, hogy a Bibliában az „atya” szónak is több értelme van (nevelőatya, ösatya — Ábrahám).

Jézus fogantatásának hitünkben vallott módja tehát nem sérti az ő valóságos emberségét, sem a nagykorú keresztény „intellektuális becsületességét”, amikor ezt elfogadja és így fogadja el. Az embrionális fejlődés viszont hozzátartozik az emberi egzisztencia teljes vállalásához, a mitológia fölszámolásához. S ebben ma már — Teilhard nyomán — kezdjük sejteni a mélyebb teológiai jelentést is: Jézus Krisztus az anyagi és biológiai lét teljes evolúcióját foglalja össze, hogy az embrionális fejlődés kezdeti lépcsőfokait vállalva jusson el a beteljesülésig.

Nagykorú kereszténynek kell lennünk továbbá, hogy az anyaméhben való embrionális fejlődés mélyebb megértése után Jézus születésének kérdésében is kinőjünk a gyermekibb tudatszintű elképzelésekből. Abból a megható igyekezetből például, ami egyes teológusok nézetében tükröződik, akik azt bizonygatták, hogy Mária szülése nem lehetett nehéz szülés, amely — a hagyományos elképzelés szerint — az áteredő bűn következménye, hanem egészen könnyed és fájdalommentes. Magam viszont hajlok arra, hogy Mária megosztotta a gyermeküket világra szülő asszonyok fájalmát, bár persze ezt nem tudhatjuk. Az viszont már közhely a biblikus tudományban, hogy a Jézus születését leíró evangéliumi részek stílusa, „műfaja” lényegesen különbözik azoktól a részeketől, amelyek Jézus halálát írják le. Jézus születésének leírásában az evangélisták igen különböző módon nyilatkoznak meg. János kifejezetten teológusként kezdi (En arché és ho Logosz . . . Jn 1,1) és teljesen mellőzi a betlehemi születés leírását. Máténál szembetűnő a katekétikai igyekezet: Jézus születésében beteljesül az Ószövetség Messiás-várása (Mt 1—2. f.). Lukácsnál az egyszerű és emberileg egyetemes tény nyer kifejezést: Mária „megszüli”, „bepólyálja” és „jászolba fekteti” gyermekét. A hitünk szerint világrendítő eseményt azonban olyan képekkel övezi, amelyekben az anyagi jelenés, a „mennyei seregek sokasága” egy díszes színpadot juttat eszünkbe. A szentíró dramatizál, s a későbbi Betlehem-ábrázolások költői elképzelései ebből merítenek. Ez pedig már nem a történetileg hiteles dokumentumok műfaja, tudjuk. A valóságot megrendítő szépségű prózában fogadjuk el, amit Gál Ferenc így fogalmaz: „Itt nincs ragyogás, sem anyagi segédkezés”. A napkeleti bölcsek látogatásával kapcsolatban pedig tapintatosan megjegyzi: „ezen érezhető legjobban a stilizálás és a katekétikai előadómód” (ld. Jézus Krisztus a Megváltó, Bp. 1972. 94. és 99. o.). Jézus ebben is vállalta és megosztotta egzisztenciánkat, s ezen belül még a szegény és kiszolgáltatott életformát.

Talán többen is vagyunk, akik szívesebben veszik, ha egy szent életrajzát nem jámbor életű lelki vezető és nem tudós teológus, hanem igazi író fogalmazza meg. Olyanra gondolok, aki per-se rendelkezik a kellő teológiai ismeretekkel és hívő ember is, de ugyanakkor író. Werfel Bernadett című műve ezért nagy élmény. Mauriac Jézusról írt könyve ma is emlékezetes, bár exegetikailag és teológiailag korántsem kifogástalan, vagy pontosabban szólva: látszik, hogy ebben nincs „otthon”. Más író társaival együtt azonban meglát olyan lélektani finomságokat, melyeket sem a teológus, sem az exegeta nem vesz észre.

A történeti Jézus valóságos ember. Ezt dogmaként valljuk az egyház hitével. Csakhogy ő nem „ember” a szó általános logikai értelmében, hanem egészen konkrét ember, egészen konkrét térben és egészen konkrét történelmi időben. S mindez szervesen hozzátartozik a megtestesülés alázatához, a „kenósizs” teljes jelentéséhez. S csak ezzel együtt lehet róla kimondani Pilátussal: „Íme az ember” (Jn 19,5). Olyan ez mint a tékozló fiú példázata, vagy az igazán jó színmű: úgy egyetemes, hogy közben egészen hitelesen egyedi. S itt értjük meg korunk neves krisztológusainak problémáját egy mereven értelmezett, szavakhoz tapadó khalkedoni formulával kapcsolatban: Jézus Krisztus egy személy az isteni és emberi természetben. Mivel a Szentháromság második Személye testesült meg, logikus, hogy Jézusnak nem lehet ettől független és ettől különböző „másik” emberi személye. Csakhogy a mi emberi „természetünk” a mai szóhasználat szerint mást jelent, s különösen természetünk bűnös hajlamai kívánják meg, hogy tisztázzuk a félreértést. Közérthetően ez azt jelenti: Jézus valóságos emberi lény (a bűnös hajlamok nem lényegi tartozékaik emberi természetünknek!). Ami pedig a „személy” szót illeti, ez az eredeti filozófiai értelmében: értelmes, egyedi, magában való lény. — A gondot tehát az okozza, hogy Jézus Krisztus — a khalkedoni hittétel érvényességét fenntartva — éppen emberi „természeténél”, emberi „valóságánál” fogva egyúttal saját pszichológiai személyiséggel rendelkezik, tehát — mint már Szent Tamás leszögezte — személyi voltában is ember (personaliter homo) —, mutat rá Előd István. Mai nyelven szólva: a Második Isteni Személy Ő, aki azonban embersége révén valóságos emberi személyiségjegyekkel rendelkezik, még akkor is, ha ezek olykor észrevehetően túlfeszítik az emberi kereteket. Öntudatában egynek vallja magát az Atyával, „tudatában” viszont aláveti magát megtestesülése alázatával, a „kenósizs” annak a pszichológiai fejlődéstörvénynek, amely testi fejlődéséhez kapcsolódik. Jézus „tudata” pszichikai értelemben tehát kibontakozik, s nyilván nem véletlen, hogy a megváltó kereszthalált teljes emberi érettségében, harminchárom évesen vállalja.

S ennél a pontnál van szüksége a teológusnak az író, illetőleg a pszichológus szövetségére. Másrészt ez az a pont, ahol megáll a tudománya minden olyan vallomásnak, amely szerint Jézus talán a legnagyobb ember ugyan, de csupán ember és nem Isten; vagy rejtettebben fogalmazva: nem több az embernél. Mert vagy az, akinek mondja magát, vagy amit mond magáról, az csupán rögeszme. Ha rögeszme, már kínálkozik a pszichológus számára a paranoia kategóriája. Csakhogy a nagyzásos téveseszmék megszállottjaira sehogy sem illik az a mély alázat, amelynek Jézus anyyi jelét adja, a józanság, a csapdák higgadt kikerülése. Ha egy nagyzásos téveseszmé beteg példálú királynak képzeletben magát, azt kívánja, hogy szolgáljanak neki. Az Emberfia azonban maga vállalja a megváltás szolgálatát. Összeférhetetlenség, egoista kórkép, zavaros beszéd jellemzi a rögeszmék áldozatait. Jézus „személye”, pszichológiai személyisége nagyon messzire esik mindettől. Voltak, akik ennek ellenére már földi életében meggyanúsították és kételkedtek ép elméjében (Jn 10,20). Mindig akadnak olyan emberek, akik elképzelhetetlennek tartják, hogy közülük valaki egyszerre kiemelkedik és egyre nagyobb tömegek érdeklődését kelti föl, holott „ismerik apját és anyját”. A prófétának azonban nehéz a helyzete a saját közvetlen környezetében, amint az már közmondássá vált. Aki egy sereg előítéletet hordoz és a társadalmi konvenciók normáit követi, annak ez a magatartás a „normális”. Ha valaki annyira túleszi magát az előítéleteken, mint szeretetében Jézus, akkor mit is gondolhat felőle az, akinek az a „normális”, ami közhely, sablon, megszokás, a többség véleménye stb.

Vannak Jézus életében a pszichológust különösen érdeklő szakaszok. Például az, hogyan élte meg a kamaszkor válságát, és átélte-e? Hogyan reagál a nemiségre vagy az élet jellemző határhelyezeteire? A kezdő kérdésre tipikus válasz a tizenkét éves Jézus a templomban. Az első döntés az Atya mellett, a koraérett járatosság Isten dolgaiban mint a Szentlélek karizmája. S vele az első szakadás, a szülői aggodalom. Mária szívének fájdalma, amit Jézus okozott — habár akaratlanul —,

és amit a naivitásunk ma is engedetlenségnek könyvel el. Igen, a tipikus kamaszkori elszakadás, ott a jeruzsálemi templomban, bár annak megszentelt formájával. — Vagy a nemiség kényes kérdése. Ki mint él, úgy ítél. Jézus fölötte áll minden indokolható gyanúnak. Mennyire merész a szeretete, amikor Magdolna a lábát csokolgatja és könnyeivel öntözi. Mégis mennyire fölötte áll azoknak, akik képtelenek másként közlekedni emberi kapcsolatainkban, mint a nemiség szimpátiájával vagy antipátiájával. Erőtlenné válik és elveszti még a minimális meggyőző erejét is, amikor korunk szexmániákusai Jézust egyfelől Magdolna, másfelől János, a tanítvány oldaláról próbálnák gyanúba keverni. A Kísértő a legérzékenyebb támadási pontokat keresi, amikor pusztai magányában rátör. S bár mindez dramatizált kép, mégsem zárja ki, hogy Jézus emberi tudata, pszichikai személyisége révén belsőleg átélte a kísértést és ellene mondott a gonosz léleknek. A jellemző az, hogy ebben nem szerepel az érzékiség, mint például Szent Antal megkísértésénél. Lélektanilag is hiteles, hogy megváltói küldetéséhez kapcsolódik a kísértés taktikája. A próféta szeretné, ha meghallgatnák és minél többen. A nemiség legfeljebb áttelesen kerül a Kísértő eszköztárába: hirdess az embereknek nemi szabadosságot, majd odafigyelnek szavadra. Tedd meg, hogy munka nélkül kenyérhez jussanak vagy legalább ígérd nekik, majd odafigyelnek szavadra. S mindenekelőtt törekedj a hatalomra és a birtoklásra, akkor tekintélyed lesz a világban és majd meghallgatnak.

A pszichológus és az író külön érdeklődésére tarthat számot a halállal szembenező Jézus belső válsága. Ezt mélyen és hitelesen — igazi konfliktus formájában — átélte, tudjuk. Annyira ember volt, valóságos ember, hogy erősítésül még a három kiválasztottat is magával vitte az Olajfák hegyére. Aztán elfogadta, hogy végül egyedül marad. Emberi tudata a magyarázat, hogy belső küzdelem árán mondja ki a végső igent az Atya akaratára. Nem mazochista, hisz szemébe mondja az őt arcul ütő katonának, hogy kellő ok nélkül ne bántalmazza (Jn 18,22—23). Tiltakozik tehát az önbíráskodó önkényesség ellen. A keresztfán pedig az elítéltekre legkevésbé jellemzően nyilvánul meg ez a valóságos emberség, pszichológiailag is, mert végső szavai, gesztusai a szeretet és a megbocsátás tanúi, s a befejezett küldetés üzenete ez: „Atyám, kezeidbe ajánlom lelkemet” (Lk 23,46).

Jézus Krisztus valóságos ember, valóságos emberi pszichológiával, melyen át-átragyog az „emberfölötti”. Valóságos ember, de földi életében még nem „tökéletes”. Emberi tudatában fejlődő és megváltó halálban beteljesülő Messiás, aki csak feltámadásával válik végleges és tökéletes emberré, a megdicsőült Istenemberré. Róla még fokozottabban elmondható, amit Claudel mondott Jeanne D’Arcról: születése halálával kezdődik. Karácsony-Nagypéntek fekete hátterével és Húsvétvasárnap ragyogásában kapja meg igazi értelmét.

Gál Ferenc

HIRDETNI KRISZTUS FELFOGHATATLAN GAZDAGSÁGÁT (EF 3,8)

Amikor ma az „emberarcú Istenről” beszélünk, legtöbbször azt akarjuk kimutatni, hogy a hit nem forgat ki bennünket emberi életünkéből és törekvéseinkből. A hangsúly általában azon van, hogy a vallás hozzásegít emberi kiteljesedésünkhöz. Isten nem úgy sajátítja ki az embert, hogy felmenti a másik ember vagy a közösség iránti felelősségétől, az igazságosság és a szeretet gyakorlásától, hanem úgy intézkedett, hogy a hozzá vezető út az emberek iránti kötelességeken keresztül vezessen. Az tehát világos, hogy funkcionális értelemben beszélhetünk Isten emberi arculatáról. Mélyebb kérdés azonban az, hogy mindez Istennek a belsejéből, isteni mivoltából fakad, vagy csak külső magatartás? Ilyen ő a lét síkján is, vagy megnyilatkozhatott volna másképpen is, de éppen ilyenek mutatta magát?

Ha abból indulunk ki, hogy az embert saját képmására teremtette, akkor kell lenni valamilyen kölcsönösségnek Isten és az ember között: beszélhetünk istenarcú emberről és emberarcú Istenről. Ha pedig még hozzávesszük, hogy a kinyilatkoztatásban Isten nemcsak valamit árult el magáról, hanem belső élete szerint kitarult, akkor biztos, hogy egész belső valója szerint ott vannak benne az „emberi vonások”. Természetesen úgy, mint felfoghatatlan titok: amit itt megta-

pasztalunk, az csak halvány vetülete, távoli hasonlata a magától való örök szellemi lét gazdagságának. A mély egybecsengés legbeszédesebb bizonyítéka az, hogy Jézus Krisztus az isteni lét alapvető titkát, a Szentháromság életét az emberi létből vett szavakkal fejezte ki: Atya, Fiú, Szentlélek. Ezek a nevek emberi viszonylatban az élet megvalósulásának és a személyes közösségnek a legmagasabb kifejező formái. S ha az örök élet abban áll, hogy a z e m b e r f e l v é t e l t n y e r a szentháromsági élet szférájába, akkor teremtése alapján benne kell lenni a képességnek, hogy az isteni életet tudatosan befogadja.

Az isteni és az emberi lét egybecsengését azonban minden kétséget kizáróan a F i ú m e g t e s t e s ü l é s e mutatja. Jézus Krisztusban a Fiú, az Atya örök képmása lett emberré, amit úgy kell érteni, hogy saját én-jét, saját személyiségét kifejezve az emberi természet adottságaiban. Krisztus emberi szava és tette magának az isteni személynek a szava és tette. J é z u s m e g s z ü l e t é s e ó t a I s t e n n e k v a l ó b a n v a n e m b e r i a r c a, ami nem álarc, nem magára öltött magatartás, amit bármikor megváltoztathat, hanem az örök isteninek a véges emberibe való befoglalása. Jézus Krisztus tehát nem felnagyított ember, nem az emberi vonások maximumának gyűjteménye, hanem Isten valóságos megjelenése az emberi lét keretei között. Ha pedig ez benne megvalósult, akkor biztos, hogy ő nem fejezhető ki az emberi nagyság mértékeivel. Ő nem tudós, nem szociológus, nem társadalmi szervező, nem ennek vagy annak az erénynek a hőse, hanem annak a szerzője, amit csak Isten adhat a magáéból: az üdvösségé, az örök életé. Benne az mutatkozott meg, hogy az isteni léttelenség hogyan tölti be az emberi természetet és hogyan vezet el a végső célra, a boldogságra. Ezért az evangélistáknak, akik az ő földi életéről és a megváltás misztériumáról tanúskodnak, a maguk egyszerűségében csak egy mondanivalójuk van: a názáreti Jézus az Isten Fia. Ezért életének igazi gazdagsága nem az volt, ami emberi benne, hanem az, ami isteni. Hozzáteve természetesen, hogy ez az isteni többlet éppen azt adja meg az embernek, amit magától nem érhet el, de egyedül elégítheti ki végtelenbe nyúló vágyait. A Krisztusban megjelent isteni gazdagságra való utalás már egyértelműen megtalálható a szinoptikus evangéliumokban, de fogalmilag és részletesen csak Pál apostol levelei és János írásai mutatják be. Ezért ebben a beosztásban tárgyaltunk róla.

Pál apostol tanúsága

Az isteni és az emberi lét legszorosabb módon és egészen különlegesen találkozott Jézus Krisztusban. Az isteni személy megmaradt transzcendensnek, s ő emberi tudatával mégis saját énjének mondhatta. Pál apostol ugyan kiüresítésnek mondja a megtestesülést, amelyben a Fiú lemondott isteni dicsőségéről és hatalmáról, s a szolga, a teremtmény alakjában jelent meg. Egészen azonban nem akarta kiletét elrejtetni, hiszen akkor a hitben nem lehetett volna felismerni benne az Isten Fiát. A kiüresítés arra való volt, hogy emberi engedelmességével, küldetésének teljesítésével a mi nevünkben és a mi számunkra megszeresse a megváltást, de a természetfölötti hatalom és a dicsőség állandóan felcsillant megfelelő jelekben, amelyek bizonyítékot szolgáltattak mellette. Ezért János evangéliuma következetesen hirdeti, hogy a hit szemével fel lehetett benne ismerni az Isten Fiának dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be (Jn 1,14).

Az apostoli tanúskodás sajátossága az, hogy ők Krisztust emberi életének teljességében látják: földi működésében, kereszthalálában és feltámadásában. Az apostolság előfeltétele a feltámadt Krisztussal való találkozás (ApCsel 1,22). Pál is azon az alapon tartja magát apostolnak, hogy „látta az Urat” (1Kor 9,1; 15,3). Csak a feltámadt Krisztusra alkalmazhatjuk Szent Tamás meghatározását: Tökéletes az, aminek már semmije sincs önmagán kívül, azaz aki már mindent birtokol, ami létehez és boldogságához tartozik. Ő már látja művének beteljesedését, azaz mindazt, ami benne volt az Atya tervében. Azért írhatta le az Apostol ezeket a szavakat: Vele együtt minket is feltámasztott és maga mellé ültetett a mennyben (Ef 2,6). Az apostolok tehát úgy beszélnek a feltámadt Krisztusról, mint aki javait a mi számunkra is birtokolja.

Pál apostolnak először is vannak olyan általános kijelentései, amelyek egyszerűen azt tanúsítják, hogy Krisztusban megvalósult Istennek a f e l é n k v a l ó f o r d u l á s a. Ezért amikor a keresztény hívő reá tekint, „el kell jutnia a tökéletes megismerés teljes gazdagságára, Isten titkának, Krisztusnak a megismerésére, hiszen benne rejlik a bölcsesség és a tudomány minden kincse” (Kol 2,2). „Benne lakik testi formában az Isten teljessége, és benne lettetek ennek a teljességnek a részesei” (Kol 2,9). „Ő lett bölcsességünk és megváltásunk” (1Kor 1,30), és Istennek valamennyi ígérete igen-né vált benne (2Kor 1,20). A földi emberrel szemben ő a mennyei ember

(1Kor 15,47), aki majd „átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

Másodszor az apostol rámutat arra, hogy benne megvalósult az e s z k a t o l o g i k u s l é t á l l a p o t, vagyis az üdvösség. Az Atyának az volt a legnagyobb üdvtörténeti tette, hogy őt fel-támasztotta a halálból, jobbjára ültette és lába alá vetett mindent (Ef 1,21—22). Ezt a tettet kimerítően csak azzal a szóval lehet jellemezni, hogy benne megvalósult az „új teremtés” (2Kor 5,17). A földi emberi természetnek a természetfölötti rendbe való átemelése felér a semmiből való terem-téssel. De ő a „teremtmények elsőszülője”, az Atya általa, érte és benne teremtett mindent, ezért neki joga van arra, hogy az egész teremtet bevonja saját dicsőségébe. Az apostol ezt még külön fogalmakkal is érzékelteti. Ő a második Ádám, azért természetfölötti javait az egybetartozás jogán adja övének (1Kor 15,22). Az Atya akaratából ő az egyház feje, az egyház pedig az ő teljessége (Ef 1,27). Ez a két utóbbi utalás azt mutatja, hogy a Krisztusban levő isteni többletnek közös-ségi vonása is van. A második Ádám elnevezésből az következik, hogy ő az üdvösség vonalán igényt tart az egész emberiségre. Nem azért jött, hogy a bűnös emberiségből kimentse azt, ami menthető, hanem azért, hogy az egész emberiség megváltója legyen. A kárhozat bármennyire is valóság, az nem lehet olyan mérvű, hogy csorbítsa Krisztus egyetemes megváltói erejét. De még több igénnyel vonja magához egyházát, hiszen a fő test nélkül nem lehet teljes. Krisztus prófétaí, főpapi és pásztori tisztsége csak akkor valósul meg, ha neki van olyan népe, amely tükrözi tanítá-sát és kegyelmeit. A megvalósulás ígéretére rámutat az Ef 1,10: Az Atya az ő fősége alatt össze-foglal mindent, ami a mennyben és a földön van. Ez a kép lebegett Teilhard előtt is, amikor az „Ómega pontról” beszélt. Az üdvösség történetének tehát az a misztériuma, hogy az valóságos időbeli történés, ahol az emberi szabad akarat kiélheti magát, mégpedig a természet kiszámítha-tatlan helyzetei közepette, de ugyanakkor Isten már mint befejezett tény látja terveinek megvaló-sulását. Sőt ő nemcsak látja a történelem kimenetelét, hanem elkötelezte magát arra, hogy a cél, a megvalósulás Krisztus művének és dicsőségének teljessége lesz. De annak a Krisztusnak, aki-nek a szeretetéből semmiféle hatalom nem ragadhat ki bennünket (Róm 8,30). Az apostoli íge-hirdetés és a keresztény remény ezen a szilárd talajon áll.

Harmadszor az apostol hangoztatja, hogy a Krisztusban megjelent kegyelmi teljesség v i s z a v o n h a t a t l a n u l a m i e n k. Az ő eljövetele az idő teljessége (Gal 4,4). Itt az időt az apostol a „kronosz” szóval jelzi, ami inkább a tartamot, a valami felé való haladást jelenti. A Megváltó el-jövetele a bizonyíték arra, hogy az idő nem üresjárat többé. Az ember számára elérkezett a felül-múlhatatlan adomány: Isten gyermekei lehetünk és ennek megpecsételéséül Fia Lelkét árasztotta ki ránk. Az Ef 1,10 is említi az „idők teljességét”, de ott a „kairosz” szó szerepel, ami inkább a megélt, a tartalommal telített időt jelenti. Az idő végső kifejelete az lesz, hogy Krisztus fősége alatt kialakul a teremtett világ kegyelmi harmóniája és kifejeződik benne az Atya előtti hódolat. A tel-jesség mindenképpen azt fejezi ki, hogy több nem fér bele a földi időbe és történelembe vagy akár az emberi természetbe, mint ami Krisztus által megjelent. Ezért nevezhette a megváltás művét „új teremtésnek”. Isten atyaságából kiindulva hajtotta végre mindezt: „Saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, tehát hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?” (Róm 8,32). Isten szentháromsági életében az atyaság a forrása mindennek, s itt arról van szó, hogy ép-pen ez az atyaság lépett ki önmagából és üresítette ki magát, amikor a Fiút áldozatul adta. Ha Isten ilyen belső motívum alapján fordult az ember felé, akkor abban benne van a megfellebbezhetetlen irgalom. Ha az emberért ilyen áldozatot hozott, biztos, hogy semmit nem tagad meg tőle, ami üd-vösségét szolgálja. Ezért az Isten és az ember közötti szövetségnek most már végrendelet jellege van, amit halál is megpecsételt, azért visszavonhatatlan (Zsid 9,16). Innen érthető, hogy az Atya maga akarja az embert a hűségben megtartani. A Szentlelket azért árasztotta ki, hogy foglalója le-gyen örökségünknek (Ef 1,14).

Negyedszer megtudjuk az apostoltól, hogy a kegyelmi rend gazdagságát m i e g y é n i l e g i s m a g u n k b a n h o r d o z z u k, s azt tudatosan meg is élhetjük. A hit csak akkor jelent többlet-et, ha annak tartalma élményt nyújt. Az Ef 1,17—19-ben az apostol arról ír, hogy mit kér imájá-ban a bajokkal küzdő keresztények számára: a dicsőség Atyja adja meg nekik a bölcsesség és a ki-nyilatkoztatás lelkét, hogy megismerjék őt; gyűjtson világosságot bennük, hogy meglássák, milyen reményre hívta meg őket, és hogy milyen fősége az az örökség, amelyet nekik szánt; s végül hogy felfogják Isten erejének nagyságát, amellyel üdvösségre vezet bennünket. Mindezeket az igazságokat és ígéreteket Krisztusban mutatta meg, azért csak ő lehet hitünk teljes tartalma, de an-nak elnyeréséért imádkozni is kell. Kérni lehet a magunk számára és mások számára: „Meghaj-

tom térdemet az Atya előtt . . . Adja meg nektek dicsőségének gazdagsága szerint, hogy Lelke által megerősödjétek belső emberré, hogy a hittel Krisztus lakjék szívetekben, gyökeret verjétek és alapot vessétek a szeretetben . . . hogy megismerjétek Krisztusnak minden értelmet meghaladó szeretetét és beteljétek Isten egész teljességével'' (Ef 3,14—19). Az apostol tehát Isten személyes szavának a közvetítője. Nem elméletet képvisel, hanem úgy továbbítja a Krisztusban teljesedett ígéreteket, hogy a hívő ember válaszolhasson rá. Olyan értékek megragadásáról van itt szó, amelyek Istentől jönnek, de az embert gazdagítják.

A jánosi kérügma

János írásaiban úgy kapjuk a krisztusi kinyilatkoztatást, mint a Szentháromság életének kitérülését. Isten azzal mutatta meg atyóságát, hogy elküldte a Fiút és a Szentlelket. A küldés a szeretet megnyilatkozása volt: „Isten úgy szerette a világot, hogy megszületett Fiát adta érte'' (Jn 3,16). „Aból tudjuk meg, hogy benne élünk, ő meg bennünk, hogy Lelekéből adott nekünk'' (1Jn 4,13). Mind a Fiú, mind a Szentlélek elküldésének megvan a teológiai tartalma, s a negyedik evangélium ezt már valódi teológiai fogalmakkal és hasonlatokkal szemlélteti. Isten Pál apostolnál láttuk, itt is azt halljuk, hogy az Atya nagy döntése a Fiú elküldése. A Szentlélek csak őmiatta és őhelyette jön el, mint másik Vigasztaló. A küldés címzettje az ember. Amikor az Atya örök Szavát, a Fiút küldi, abban benne van az ember megtisztelése és a kapcsolat felvétele.

Krisztus nem másó jelkép, mint az égő csipkebokor, nem is egyszerű próféta szó, hanem maga a Szó, a Logosz, aki egy lesz közülünk és köztünk lakik. Amikor leszállt a mi létsíkunkra, abban benne volt a szándék, hogy bennünket felemel az ő f i ú i l é t s í k j á r a, s ezzel részesévé tesz a szentháromsági életnek. Krisztusban a fiúi dicsőség felcsillan csodáiban, tanításában, az Atya iránti engedelmségében, küldetésének betöltésében, a vértanúság vállalásában és főleg feltámasztásában. Erről mondja az evangélista, hogy „láttuk dicsőségét, mint az Atya megszületőnek dicsőségét'' (Jn 1,14). Viszont ezt a dicsőséget azért hozta magával, hogy megossza velünk. Azért mondja főpapi imájában: „Megosztottam velük a dicsőséget, amelyben részesítettél'' (Jn 17,22). Tehát nem a túlvilági dicsőségre gondol elsősorban, hanem arra, amit már itt a földön átadott. Az ő dicsősége az istenfiúság volt, s ezt közölte velünk. „Aki hisznek benne, azoknak hatalmat adott, hogy Isten fiai legyenek'' (Jn 1,12). A hatalom, a görög exouszia, erőben megnyilvánuló feljogosítást jelent. Az üdvösség történetének ez a nagy újdonsága: az Atya képe az idők végéig tükröződni fog földi gyermekeiben is, akik Krisztushoz hasonlóan igyekeznek megdicsőíteni őt.

A fiúság mellett Krisztus titkának legátfogóbb kifejezője az, hogy ő a L o g o s z, a S z ó, a z I g e. Őbenne az Atya legbensőbb, végtelen szavát intézte az emberhez. Egészen kimondta magát, amennyire az a teremtményi keretek között lehetséges volt. Ahogy az embernek a legemebribb megnyilatkozása a beszéd, úgy van az Istennél is. Már az Őszövetség különös hatást tulajdonított az isteni szónak. Krisztusban azt a Szót kaptuk, aki Istennél volt és maga is Isten volt. Azóta ez a szó itt van és nem lehet hallatlanra venni. Az egyháznak az a kiváltsága, hogy a világ végéig hordozza, hirdeti és értelmezi ezt a Szót. Benne van Isten közölnivalója, ígérete, vigasztalása, bátorítása és figyelmeztetése. Ez a Szó egyszerre hívás és ítélet. Sőt erő árad ki belőle, hogy aki hallja, az válaszoljon rá. Nem marad pusztába kiáltó szó, mert „enyém ismerik szavamat és hallgatnak szavamra'' (Jn 10,4).

Az általános jelképek közül a két legfontosabb: az élet és a világo ss á g. Mégpedig ebben az összefüggésben: Őbenne élet volt, és az élet volt az emberek világo ss á g a (Jn 1,4). Az evangélium kísérő irata, János első levele is erre hívja fel a figyelmet: „az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek'' (1Jn 1,2). János evangéliumában a két legünnepelemben leírt csoda a vakon született fiatalember meggyógyítása és Lázár feltámasztása (9, és 11. fejj.). Az elsőnek a kicsengése ez: „Azért jöttem a világba, hogy ítéletet tartsak: hogy akik nem látnak, azok lássanak, és akik látnak, vakok legyenek'' (Jn 9,39). A másodiknak a mondanivalója pedig ez: „Én vagyok a feltámasztás és az élet, aki hisz bennem, ha meghalt is, élni fog'' (Jn 11,25). Nem kétséges, hogy a gyarló embernek elsősorban erre a kettős gazdagságra van szüksége: világo ss á g ra és életre. Az egyik biztosítja a szellem kibontakozását, a másik megment a semminek, a lét ürességének a fenyegetésétől. A földi haladásban, a tudomány, a technika és a civilizáció fejlődésében is a mélyebb megértést és az élet alapvető bizonytalanságának a gyógyítását keressük. Krisztus azt a világo ss á g o t és életet közvetíti, amit az Atyától hozott, s ami már az örökkévalóság tartozéka.

A többi jelkép is ebbe az irányba mutat. Krisztus az *élő víz forrása*, az *élet kenyere*, a *jó pásztor*, a *juhok ajtaja*, az *igazi szőlőtő*, az *út*, *igazság és élet*, a *feltámadás és az élet*. Ő az, aki nem vízzel, hanem Szentlélekkel keresztel, aki a szolgálattal szemben a szabadságot hozza, s hazugsággal szemben az igazságról tanúskodik, aki nem alulról, hanem felülről származik. Ő a búzaszem, amely a halálból bontakoztatja ki az életet. Ha felemelik a keresztet mint kisémmizettet, mint elvetettet, akkor kezd mindent magához vonzani. Ő az áldozati bárány, aki elveszi a világ bűneit. Őbenne tehát az Isten misztériuma látható, tapintható formában jelent meg. A jelképek olyanok; hogy egyszerre mutatnak a végső célra, az üdvösségre és a jelen földi életre. Ő már itt adja meg a hit világosságát és kegyelmével itt erősíti életünket. Itt nyitja meg szemünket és fülünket, itt közli velünk az igazságot, itt táplál az élet kenyérével, itt fejt ki a szőlőtő erejét, hogy a rajta levő vesszők gyümölcsöt teremjenek.

A *Szenháromság életébe való bekapcsolást* az ilyen kijelentései igazolják: „Mindent átadtam nektek, amit az Atyától hallottam” (Jn 15, 15). „Amint engem szeret az Atya, én is úgy szeretlek titeket” (15, 9), ti is úgy szeressétek egymást, ahogy én szeretlek titeket. Az egyháznak azért lesz szerepe az emberiség üdvtörténetében, mert úgy küldi apostolait, ahogy őt küldte az Atya (20, 21). A *Szenháromság életébe való létbeli bekapcsolódást* azonban az „egymásban-levés” formulája fejezi ki. „Én az Atya által élek, így az is élni fog általam, aki engem eszik” (6, 57). Aki eszi testemet és issza véretem, bennem marad és én őbenne. Maradjatok meg bennem, maradjatok meg szeretemben, akkor én is bennetek maradok. „Ha bennem maradtok és tanításom is bennetek marad, akkor bármit akartok, kérjétek és megkapjátok” (15, 7). „Aki szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja, hozzá megyünk és benne fogunk lakni” (14, 23). Az egyház egysége is úgy van biztosítva, hogy akik hisznek, azok „mibennünk” (az Atyában és a Fiúban) válnak eggyé (17, 21). A Szentleket is úgy küldi el, hogy „bennünk legyen és bennünk maradjon” (14, 17). Ehhez a belső misztikus egyesüléshez a szereteten keresztül vezet az út: „Aki a szeretetben marad, az Istenben marad és Isten őbenne” (1Jn 4, 16).

János evangéliuma mindjárt az elején kiemeli, hogy Mózes a törvényt közvetítette, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk” (1, 17). Nem kétséges, hogy miben van a többlet és miben van a vonzóerő. Isten „vonzani” akarta az embereket (6, 65; 12, 32), nem terelni. Teológiánk és pasztorális módszereink csak akkor maradnak hatékonyak, ha be tudják mutatni azt a vonzó gazdagságot, amely Krisztusban megjelent.

Nyiredy Maurus

„A SZABADSÁGOT KRISZTUS SZEREZTE MEG NEKÜNK . . .” (GAL 5, 1)

Istenről csak akkor és annyiban tehetünk értelmes kijelentéseket, ha az, amit róla mondunk, valamilyen módon megjelenik tapasztalásunkban, előfordul emberi világunkban. Az Istenről szóló beszédnek érintkezési pontot kell találnia az emberi tapasztalással. Az emberi tapasztalás azonban nem mindig egyforma. Vannak ugyan olyan emberi tapasztalatok, amelyek hozzátartoznak az ember lényegéhez (szeretet, szenvedés, boldogság, halál stb.), ezek azonban egy mindig változó tapasztalási horizonton jelennek meg, ahol — a változó történelmi kornak megfelelően — más-más hangsúlyt, megfogalmazást kapnak. Ily módon az emberi tapasztalatok változnak. Ennek megfelelően változik az Istenről való beszédünk, — sőt változnia is kell. Ezért nemcsak lehetséges, de szükséges is fölvetni a kérdést: hogyan kell ma az Istenről és az emberről beszélni oly módon, hogy az megfeleljen a mai emberi tapasztalás sajátosságainak? Hol és hogyan tapasztalja meg a mai ember az üdvösséget, emberi életének boldogságát, beteljesedését? Az ilyen tapasztalatok adhatnak hasonlóságot (analógiát) ahhoz, hogy az emberi életnek Isten által ajándékozott végső kiteljesedéséről beszélhessünk. *Gisbert Greshake* szerint ebből a szempontból ma különösen a szabadság igényére kell odafigyelnünk. Ez szükségképpen hozzátartozik ahhoz, amit humánumnak mondunk. Az újkor sajátossága, hogy az emberi gondolkodást és cselekvést a szabadság föltétlen igénye határozza meg. Amikor szabadságról szólnunk, ezen természetesen az élet értelmességét, boldogító voltát, a lehetséges és ígéretes jövőt is értjük. A II. Vatikáni zsinat is megállapította: „Az embereknek még

soha nem volt ilyen erős az érzékük a szabadság iránt, mint ma" (Az Egyház a mai világban, 4. pont).

Mindennek ismeretében sokatmondó *Garaudy* megállapítása, aki marxisták és keresztények Mariánské Lazné-i dialógusán, 1967 áprilisában többek között kijelentette: „A nyugati hagyományban a szabadságnak két forrása van: a görög—római és a zsidó—keresztény; az alkotás fogalmának csak egy: a zsidó—keresztény. A görög humanizmus felfedezte és kimunkálta a szabadság egyik lényeges mozzanatát: a szükségszerűség felismerését; előbb az isteninek, majd a racionálisnak szükségszerűségét. Az alkotás gondolata azonban hiányzik belőle. A világot — írta Héraelkitosz —, sem isten, sem ember nem alkotta, mindig volt, van és lesz, mint az örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre". A zsidó—keresztény hagyomány felfogása szerint viszont az alkotás az elsődleges, és az emberi szabadság már nem a szükségszerűség tudata, hanem az alkotásban való részvétel. Ezt az „örömhírt" közli az Újszövetség: az ember minden pillanatban kezdhet egy új jövődőt, felszabadulhat a világ törvénye, a természet és a társadalom törvénye alól. Krisztus feltámadása ennek az új szabadságnak a mintája: a halál — az a határvonal, amely kérlelhetetlen végességünket jelzi, — legyőzött."

„Krisztus" — nem valami elvont eszme. Görög megfelelője a héber Messiásnak, amelynek jelentése: „az Istentől fölkent szabadító". Ezt a hivatást, küldetést kifejező szót később Jézus nevéhez kapcsolták és ma már így együtt — Jézus Krisztus — jelentik a közénk jött Istent. A Jézus név jelentése: „Isten a szabadító". Jézus tehát személynevében és hivatása megjelölésében is szabadító. Nem elsősorban azért, mintha valaha is társadalmi-politikai programot hirdetett volna — bár kétségtelen, hogy programjának, éppen átfogó volta miatt, ilyen vonatkozásai is vannak, — hanem azért, mert teljes mivoltában mutatta be az emberi életet, annak értelmét-célját. Azért jött közénk, hogy az Isten és az ember mindenre kiterjedő és mindent meghatározó viszonyát helyreállítsa, meggyógyítsa, „megváltsa". Az ember mivoltát teljeséggel nem fejezik ki, nem merítik ki a gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális élet adta lehetőségek, távlatok. Az emberhez hozzátartozik a végtelenség igénye, a transzcendens valóság felé való nyitottság is. Ez a szabadság teljessége. Igazában csak az érezheti magát szabadnak a szó teljes értelmében, az foghatja át a teljes valóságot, az gondolkodhat és lélegezhet szabadon, az nevezhet felszabadultnak, aki erre a nyitottságra, útra rátalált. Éppen ezért Jézust, Szabadítónkat és az általa hozott szabadságot szeretnénk bemutatni.

Jézus igehirdetésének központi mondanivalója: „az Isten országa"

Az Újszövetség üzenetének lényegét mintegy sűrítve tartalmazza az „Isten országa", illetve „Isten uralma" kifejezés. Az ókeresztény hitbeli reflexió során igen hamar megfogalmazódott, hogy Jézus „autobasziília", azaz Jézus személyében maga az Isten országa. Jézus megértése szempontjából ezért nélkülözhetetlen „az Isten országa" gondolat értelmezése. Csak ebben az összefüggésben érthető meg az is, hogy mit jelent Jézus számára — és számunkra is — a szabadság, a felszabadítás. Szükséges ezért, hogy vázlatosan összefoglaljuk az Isten országával kapcsolatos alapvető szempontokat:

— Jézus az Isten országa megjelöléssel *Istennek az emberhez és a világhoz fűződő különleges viszonyát* fogalmazta meg. Dinamikusan ez Isten átalakító működését jelenti, ilyen értelemben nevezzük Isten „uralmának". Ennek a viszonynak megvannak a statikus, állandó eredményei is, amiket az Isten „országa" vagy „mennyei országa" (ahová „be lehet menni") kifejezéssel érzékeltetünk.

— Tartalmilag *Isten oldaláról* ezt a viszonyt tekinthetjük úgy, mint vezetést, az ember részéről pedig mint ennek a vezetésnek igenlését, elfogadását. Ennek az elfogadásnak eredménye az ember és a világ átalakulása, megújulása. Jézus felszólítása — „Tartsatok bünbánatot, mert közel van a mennyei ország!" (Mt 4,17) — egyrészt kimondja Isten országa közelségét, másrészt megfogalmazza azt is, hogy az ember miként viszonyuljon ehhez az országhoz. Isten országa csak akkor bontakozik és teljeseedik ki, ha Jézus felhívására az ember igenlően válaszol.

— Jézusnak az Isten országa közelségét bejelentő szava arra is rámutat, hogy itt egy *folyamatról* van szó. Ezt érzékeltetik azok a hasonlatok is, amelyekben Jézus Isten országát növekvő valóságként (vetés, mustármag, kovász) mutatja be (Mt 13,31—33; Mk 4,3—9; 4,26—29).

— Isten országának elérkezése közvetlen kapcsolatban áll a názáreti Jézus történeti eljövételével, mibenléte pedig megmutatkozott Jézus tevékenységében (betegek gyógyítása, démonok ki-

üzése), végül győzelmet aratott kereszthalálában, feltámadásában, megdicsőülésében, és megnyilvánult a pünkösti eseményben (ApCsel 2). Ez az Isten országa véglegesen és teljesen megvalósul a feltámadt Jézus újrájövetelében (parúziájában).

— Mi az Isten országának a célja? Az, hogy meghozza az ember és a világ számára az üdvösséget. Az öröm ideje lesz, nem a szomorúságé (Mk 2,19). A boldogságnak és a békének kell uralkodnia (Mt 5,3—10), ez lesz az ember „menyegzője” (Lk 14,15). Így lesz az Isten országa az ember és a világ megváltása, azaz minden rossztól, szenvedéstől és szolgaságtól való megszabadítása (Lk 4,16—19; Jel 21,3—4).

Összefoglalva: Jézus megnyilatkozásaiban döntő és maradandó az ígéret, amely az élet teljességéről és ezzel együtt a megváltásról, minden rossztól való megszabadításról szól. Ez a megváltás nem egyszerűen az evilági élet lezárása és kiteljesedése. Jelenti egyben az eddigi, mostani étellel mintegy „szembenállót”, az „egészen mást”, az isteni valóságot, amely azonban — paradox módon — belép az életbe, azt megváltoztatja és újjáalakítja. Ebben az értelemben Isten országa egészen új létet jelent, éppen az embernek és a világnak Istenhez és az ő akaratához való kapcsolódását. Ebből következik az embernek és a világnak valódi, végleges és átfogó meggyógyítása-üdvözítése, megszabadítása.

Jól érzékelteti Isten országának jellegét a „már most” és a „még nem” ellentétpárja. Jézus Krisztus személyében, életében, működésében Isten országa már megjelent ebben a világban, hatékonyan irányítja és vezeti a világot végső célja felé. Ennek megkapó jelei Jézus gyógyításai és feltámadása, valamint a Szentlélek elküldése. Ez a világ azonban még nem a teljesség, nem meríti ki Isten országának mibenlétét, lehetőségeit, még jelen van benne a gonoszság. Az Isten országa, amely már hatékony világunkban, teljes kibontakozását tekintve még a jövő ígérete. Az ebből adódó feszültség életünk minden területén jelentkezik, így a szabadság, a megszabadítás megtapasztalásában is.

A Szentírás szerint a világban minden rossz, minden szolgaság forrása a bűn, az Istennel való szembenállás. Jézus megfogalmazásában: „Bizony, bizony, mondom nektek: Mindenki szolgál, aki bűnt követ el. A szolga nem marad mindig ott a házban, a fiú azonban mindvégig ott marad. Ha tehát a Fiú szabaddá tesz benneteket, akkor valóban szabadok lesztek” (Jn 8,34—36). Jézus által a bűntől, minden rossztól megszabadító Isten lép be világunkba és hozza közénk gyógyító uralmát. Jézus a közvetítője és a záloga ennek a megváltó szabadításnak.

Jézus, a szabad ember

Ahogy, hogy Jézus szabadságot, egészséges, ép létet hozhasson számunkra, a szó teljes értelmében neki magának kell szabad embernek lennie. Megkapó, magával ragadó élmény találkozni Jézus szabadságával. Ezt a szabadságot a források alapján talán így írhatnánk le: hatalmas függetlenség és lenyűgöző fölény, a dolgokkal szembeni távolság és igénytelenség, spontán érzelmi gazdagság és nyugalom, kiegyensúlyozott jókedv és elkötelezett indulat, vonzó nyitottság és tiszteletet parancsoló fönség, határozott radikalitás és tapintattal teli elnézés. Ugyanakkor ennek a szabadságnak meghatározó ereje a szeretet. Jézus keresztre feszített szabadsága mérhetetlenül különbözik attól, amit a világban általában szabadságon értenek. Jézus szabadsága, amely nem a saját szabadságát keresi vagy védi, hanem szabad és nyitott mások felé, teljességgel eltér attól a szabadságtól, amelyet gyűlölettel, bosszúállással és háborúval akarnak biztosítani. Jézus szabadsága megváltja az embert legnagyobb reménye: a szabadság számára.

Jézus személyének vizsgálatánál feltétlenül szembetűnik néhány kiemelkedő vonás: Jézus kiábrándíthatatlan, legyőzhetetlen lelkesedése, prófétai bizonyossága, messiási öntudata, minden konvencióval szembenálló, semmitől meg nem kötött magatartása, szabad engedelmesége. Ezek a vonások éppen Jézusnak senki szabadságához nem hasonlítható szabadságában gyökereznek. Ha ennek a szabadságnak a forrását keressük, föltétlenül szembetaláljuk magunkat Jézus kilétének titkával, amivel környezete, tanítványai újra meg újra szembesültek és fel kellett tenniük a kérdést: „Kicsoda ez?” (Mt 8,27), „Honnan való vagy te?” (Jn 19,9).

Jézus szabadságát alapvetően Istenhez való viszonya határozza meg. E viszony megértéséhez vezet Jézus megkeresztelkedésének jelenete. Ez az esemény Jézus kilétére mutat rá. „Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem” (Mk 1,11) — hallatszik az Atya vallomása a mennyből. Jézus „titkát” csak ezzel a vallomással a háttérben lehet megközelíteni. Minden

ember életében döntő a „jelentős másik” szerepe, a hozzá való vonatkozása. Jézus életében ez a „jelentős másik” az Atya. Az a tény, hogy az Atya szereti őt, mindig meghallgatja, vele van, küldi őt, cselekszik benne és általa, Jézusnak teljes biztonságot ad. Ez az Atya szeretetében való „elrejtettség”, ez a tökéletes, felülmúlhatatlan bensőség, boldogság Jézust teljesen felszabadult, szabad emberré teszi. Pál apostol szavai — ide vonatkoztatva — találon tárják föl Jézus szabadságának hátterét: „Ha Isten velünk, ki ellenünk?” (Róm 8,31). Ez a fiúi élmény tükröződik Jézusnak az Atyáról mondott szavaiban. Az Atya esőt ad igazaknak és bűnösöknek egyaránt (Mt 5,45), Jézus által barátaivá fogadja a bűnösöket (Lk 15; Mk 2,15—17) és hatalmában, jószágos szabadságában azért küldi Jézust, hogy az embereknek adott törvényt az emberek érdekében értelmezze (Mk 2,23—27). Jézus Istene megtestesíti a kegyelmet és megbocsátást — a megszabadítást. Ez a tágasság jelenik meg Jézus szabadságának már említett „pszichológiai” megnyilvánulásaiban.

Schillebeecx szerint sok keresztény talán még ma is úgy véli, hogy Jézus „előreprogramozott” volt, nem úgy volt szabad, mint más emberek, nem tehetta azt és nem hagyhatta el azt, amit maga akart. Valóban látnunk kell, hogy Jézus nem úgy volt szabad, mint a többiek; ő szabadabb volt arra, hogy tegye, illetve elhagyja azt, amit akart. Ő „megszabadított” szabadságból élt, hirdette és közvetítette ezt a szabadságot. Jézus szabadsága sokkal kiterjedtebb lehetőségek felé volt nyitott, mivel a szabadság nem lehet előreprogramozott folyamat, csakis a szabad engedelmesség, találékony spontaneitás, kreativitás, megújulási képesség eredménye. Valójában küldetése tette Jézust szabaddá, mivel egészen a szabadság ügyéhez kötötte őt. Az a „kell”, amelynek jegyében állt élete és halála (Mk 8,31), a mennyei Atya akaratához való kötődése, aki az emberek szabadságát akarja. A szabadság abban a mértékben növekszik, ahogyan Istenhez kötődik, aki a szabadság alapja, biztosítója. Aquinói Szent Tamás szerint minden teremtmény rászorul Istenre, a Teremtőre, csak általa valósulhat meg léte és mivolta. Ezért Istenrel való kapcsolata nem akadályozza, ellenkezőleg: előmozdítja igazi kiteljesedését. Minél radikálisabban való Istentől a teremtmény, annál erőteljesebben lesz „önmaga”, valósul meg éppen a sajátos mivoltában. Így az „unio hypostatica” (az isteni emberi természet személyes egysége Jézusban) egyáltalán nem zárja ki Jézus Krisztus valódi emberségét; ellenkezőleg, azt jelenti, hogy Jézus a lehető legmagasabb formában bírja az ember számára lehetséges létbeli tökéletességet, tehát a szabadságot is. Benne az emberi lét természetfölötti, istenemberi módon valósul meg: Jézus annyira ember, ahogyan egyedül csak Isten tud az lenni.

Mindennek ellenére Jézus nem volt úgynevezett „Übermensch”. Ő átélte minden emberi tapasztalatot — a bűnt kivéve. Tudott örülni és szívében ujjongani. Ki volt téve szomorúságnak és fáradtságnak. Sőt, a kísértést is ismerte . . . Néha elege volt a népből és tanítványaiból is, mert nem akarták megérteni. Különösen érzékenyen reagáltak idegei a halál gondolatára. Felbőszítette barátjának halálát, saját halálát várva pedig kiverte a verejték. Legszívesebben visszatért volna újtjáról. Mégis, éppen ebben az órában mutatta meg különös szabadságát . . .

Mitől és mire szabadít fel minket Jézus?

Jézus szabadságának rövid elemzése után felvethetjük a kérdést: *mire is irányul a krisztusi szabadság, milyen annak a természete?* — Bár a keresztény szabadság-eszménynek szociális vonatkozásban igen nagy a jelentősége, — erről tanúskodik az Újszövetségben többek között a Filemonhoz írt levél, napjainkban a felszabadítás teológiája iránti fokozott érdeklődés, — mégis, ez meghaladja a pusztán társadalmi vonatkozásokat. Mivel erre a szabadságra rabszolga és szabad ember egyaránt szert tette, ez a szabadság-eszmény nem kívánja meg okvetlenül az ember társadalomban elfoglalt helyének megváltozását (1Kor 7,21). Ez a tény paradoxonként hatott a görög—római világban, ahol még az emberi méltóságnak is a polgárjog volt az alapja; a szemléletkülönbség azonban nyilvánvalóvá tette a Krisztus följárlotta szabadság mélyebb, átfogóbb értékét. Ez a szabadság nem téveszthető össze a sztoikus vagy más bölcsek eszményképével sem, akik gondolkodás és erkölcsi erőfeszítés útján kívánták elérni a tökéletes önuralmat és megteremteni a zavartalan belső nyugalmat. A keresztény szabadság távolról sem valami elvont és időtlen tan gyümölcse, hanem egy történeti eseményből ered, Jézus szabadon vállalt győzelmes halálából, továbbá egy személyes kapcsolatból, abból, hogy a kereszténység révén Krisztushoz tartozunk.

Az alcímben felvetett kérdésünkre *Rahnerrel* így válaszolhatunk: „A keresztény szabadság a Jézus Krisztusban elnyert megváltás gyümölcse és a tőle kapott Szentlélek ajándékainak kibontakozása. A keresztény szabadság felszabadulás a bűn, a külső törvény és a halál hatalma alól, egyáltalán felszabadulás a világi hatalmasságok szolgaságából.” A voltaképpeni halál a bűn, amely elszakít Istentől, a Szeretettől. A testi halál a maga szomorúságával és kérélehetetlenségével ennek a képe. Aki hisz Jézusban, az őbenne kiengesztelődött Istennel: számára a biológiai halálban is ott van a Szeretet, mely relativizálja és a feltámadásban megszünteti a testi halált is. Így válik lehetővé, hogy egészen Istennek és embertársainknak éljünk, hogy szabadok lehessünk a szeretetre.

Következtetések

Jézus szabadsága és az általa számunkra hozott megszabadítás fölött elgondolkodva, néhány összegező megállapítást tehetünk:

— 1. A szabadság nem általában érkezik el hozzánk, hogy ügyesen bánunk a jelen adta lehetőségekkel vagy elősegítünk meghatározott történeti irányokat, törekvéseket. A szabadság Isten kegyelmi ajándékaként érkezik. Ez alapvetően azt jelenti, hogy harmóniában élünk Istennel, az ő akaratával, feltételezi Istennel való rendezett kapcsolatunkat. Ez a szabadság a bűnös ember és a világ számára csakis megszabadításként, megváltásként érkezik el — ez pedig kegyelmi ajándék. Ez az ajándék Jézus Krisztusban minden ember számára jelent meg (Tit 2,11), Jézussal pedig a hit által léphetünk élő összeköttetésbe. A hit azonban hallásból fakad (Róm 10,17). Az egyháznak ezért mindig elsőrendű feladata, hogy szembesítse az embereket Jézus Krisztus megszabadító, szabadságra hívó üzenetével, evangéliumával.

— 2. A vázoltakat ki kell egészítenünk azzal, hogy a főlshabadiításnak *evilági távlatai is* vannak. Ha ezt komolyan vesszük, akkor ez valódi kockázatot, küzdelmet jelent. *Moltmann* világosan megfogalmazza a két végletet: „Változzatok meg — mondják egyesek — és megváltoznak a viszonyaitok.” Sajnos, a viszonyok nem járnak kedvükben: a kapitalizmus, a fajgyűlölet, az elnyomás, az embertelen technokrácia tovább virágzik. Mások azt mondják: „Változtassátok meg a viszonyokat és megváltoznak az emberek is.” Sajnos, az emberek nem tesznek kedvükre. Továbbra is lesznek válságba jutott házasságok, kábítószer-élvezés, öngyilkosság és alkoholizmus. Le lehet építeni struktúrákat, de az még nem garantálja az emberek boldogságát. A kettőt együtt kell művelni. Személyes, belső változás a viszonyok változása nélkül: ez idealista illúzió, mintha az ember csupán lélek lenne és nem egyúttal test is. A külső viszonyok változtatása belső megújulás nélkül: ez materialista illúzió, mintha az ember semmi egyéb nem lenne, mint társadalmi viszonyainak terméke.

— 3. Tudatában kell lennünk, hogy *ebben a világban senki sem szabad egészen*. Valamilyen formában a felszabadítók is kötöttek. Mivel csak úgy győzhetnek, ha az erőszakot erőszakkal kényszerítik térdre, „az ördögöt Belzebubbal üzik ki”. Csak az Istentől ajándékozott szabadság nem termeli újra a szolgaságot, mert általa kapja meg az ember azt a hallatlan lehetőséget, szabadságot, hogy két mérföldre elmenjen azzal, aki egy mérföldre kényszeríti, és annak, aki a kabátját elveszi, a köpenyét is odadjá (Mt 5,38—42), hogy elveszítve az életét, megnyerje azt (Mt 10,39).

— 4. Mivel az *igazi, radikális szabadság Isten országának teljes bekövetkeztével valósulhat csak meg*, azaz az eszkatonban, ezért az *evilági szabadság* mindig törekeny, véges, ki van téve a világban ható gonoszság támadásának. A teljes szabadság most még csak a hitben és reményben élő valóság. A hitese hitből és élő reményből táplálkozik az a folytonosan előrelépő merészség, amely kész szabadbá válni az Isten országa számára.

— 5. A „már most” és a „még nem” dialektikájára épülő szabadság szemlélet megszabadít attól, hogy túl nagy elvárásokkal legyünk a viszonylagos szabadsággal szemben, de attól is, hogy túlságos elragadtatással szemléljük a személyes szabadságot. *A szabadság a történelemben mindig véges és ismételtelen kudarcra van ítélve; mégis, a szabadságnak ez az egyetlen formája az, amit megtapasztalhatunk*. Másrészt viszont nincs oly csekély vagy rövid lélegzetű szabadság, amellyel Isten — az embert is bekapcsolva — nem tudna valamit kezdeni, hiszen ténylegesen ő az igazi Megszabadító. Jézus Krisztus önként vállalt halála azt mutatja meg, hogy mire képes Isten — az emberért, föltámadása pedig feltárja az ember lehetőségeit — Istenben. Ez a hívő tapasztalásunkban átél valóság bátorít fel arra, hogy gondolatainkat

kortársunk, *Pilinszky János* hitvallásával zárjuk, aki a koncentrációs tábor poklában is a szabadtó Jézust ünnepelte:

És fölzúgnak a hamuszín egek,
hajnal fele a ravensbrücki fák,
és megérik a fényt a gyökerek,
szél támad és fölzeng a világ.

Mert megölhették hitvány zsoldosok,
és megszűnhetett dobogni szíve,
harmadnapra legyőzte a halált:

Et resurrexit tertia die! (Harmadnapon)

Felhasznált irodalom: Roger Garaudy: Alkotás és szabadság. In: Világosság 7—8/1967, melléklet — Gisbert Greshake: Geschenke Freiheit. Herder, Freiburg—Basel—Wien, 1982² — Leander Keck: Der Sohn als Schöpfer der Freiheit. In: Concilium, 3/1974 — Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott. München, 1972 — Xavier Léon-Dufour: Biblikus Teológiai Szótár. Róma, 1974. (Megszabadítás—szabadság címszavak) — Reinhard Nordsieck: Reich Gottes — Hoffnung der Welt. Neukirchener Verlag, 1980 — Rudolf Pesch: Jesus, ein freier Mann. In: Concilium, 3/1974 — Rahner-Vorgrimler: Teológiai Késszótár. Szent István Társulat, Budapest, 1980 (Szabadság címszó).

A TEOLÓGIA KÖRKÉRDÉSE

HIT ÉS KULTÚRA KAPCSOLATA

Az alábbi kérdések és válaszok az egyes neves professzorokkal, teológusokkal folytatott szélesebb körű beszélgetések során hangzottak el, néhányat közülük már az elmúlt két évben a **TEOLÓGIA** hasábjain közöltünk.

— A kérdéseket **ILLÉS RÓBERT** strasbourgi magyar lelkész tette fel.

Mennyiben állnak ma középponti helyen a teológiában a hit és a kultúra fogalmai? Hogyan használjuk őket? Van-e elsőbbsége valamelyiknek?

JOSEPH RATZINGER BÍBOROS, RÓMA;

— Aligha mondhatok valamit röviden ilyen messze ágazó témáról. Először talán: kétségtelen tény, hogy a hit kultúrát teremt, ezt az egész történelem folyamán tapasztalni lehet. Azért történik ez, mert a hit formálja az embert, és mert az ember formálása napvilágra hozza, ami benne jó, és ezáltal lesz az ember világot alakító, vagyis kultúrlény. Ennek megfelelően azt mondanám, hogy számomra elsődleges a hit, mert hiszen elsősorban a hit által alakul a kultúra. Más szóval: elsődleges az a tény, hogy az ember nem értelmetlen véletlen eredménye, aki azután valahogyan ezen akar keresztültörni, érvényesülni, hanem az Örökkévaló, az örök Értelme, az örök Szépség, minden kultúra Alapja szólította őt létbe — ennek következtében hivatásként kapja szabadságát. Szabadon épít tehát utat magának, és éppen azt nevezzük kultúrának, ami útjainak szövevényéből adódik. A hit alakítja lelkiismeretét; amennyiben a hit az emberek számára a szellem lehető legszélesebb horizontját nyitja meg az örökkévalóság felé, lehetővé teszi a világ mindig újabb szemléletét és új megértését. A hit — bármely kezdetleges emberiség keretében veszi is kezdetét — már eredetében olyan természetű,

hogy a kultúra válságaiban is új kultúrák forrásává lesz. A hit mindig ilyen, ha eredetéhez hűséges marad, mert a szellem, amely az örökkévalóság horizontjában áll, az ihlet kimeríthetetlen forrás (1984 április).

. . .

Kultúra és hit kapcsolatban vannak egymással, de vajon mindegy-e, hogy a kultúrát integráljuk a hitbe, vagy a hitet a kultúrába?

KARL RAHNER TEOLÓGUS, MÜNSTER:

— Feltéve, hogy ebben a szimbiózisban a hitnek adjuk az utolsó szót, akkor igen, különben természetesen nem. A kultúrát nem állíthatom legfőbb bírónak a hitem fölé, csak fordítva. Amennyiben látom, hogy egy bizonyos kultúra, még megkötöttségeiben is, történelmi határoltóságában is, pozitív szintézist tud alkotni a hitemmel, akkor átvehetem ezt a kultúrát, mindig át is veszem; de ott, ahol abszolút ellentét áll fenn hit és kultúra között, ott világos, hogy a hit lesz a győztes. A hitnek végül is csak akkor és azért van ez a funkciója — és ezt le kell szögez-nünk —, amikor ez ugrást jelent a kiismerhetetlen, megfoghatatlan Isten felé. Minden, ami ezt az ugrást megelőzi, például a történetiség, mindaz, amit kultúrának nevezünk, ugyanennek van alávetve, de természetesen Jézus Krisztusban, és egyedül Ő általa értünk el a tudáshoz, ill. a kultúrának és a hitnek maradandó szintéziséhez. (1983. nov.)

. . .

Mi a véleménye professzor úrnak, a kultúrát kell a hitbe, vagy fordítva, a hitet a kultúrába integrálni?

YVES CONGAR O.P. TEOLÓGUS, PÁRIZS:

— Inkább azt mondanám, hogy a hitet kell a kultúrába integrálni, de ez nem könnyű.

Kultúránk nem mondható mindig kereszténynek. Különbséget kell-e tennünk kultúra és kultúra között? Szükséges-e a keresztény számára, hogy keresztény kultúrát igényeljen, vagy lehetséges-e, hogy a mában adott általános kultúrával éljen?

— Ez szükségszerű, és nem is lehet másként tenni. Biztos, hogy nagyon sok dolog van, amit nem is lehet kereszténnyé tenni, úgy kell őket venni, ahogy vannak. Ilyen például a sport vagy a pénzváltás. Ezek olyan dolgok, amelyeket nem lehet sem kereszténynek, sem pedig nem kereszténynek nevezni. Csak az a mód, ahogyan az emberek felhasználják, teheti ezeket kereszténnyé. Ez a morális körébe tartozik. (. . .) ugyanez vonatkozik az egészségre is. Szó sincs arról, hogy mindent a halál jegyében nézzünk, ez nem volna keresztény dolog, bár volt korszak, amelyben ezt hitték, ezt tanították. Azt hitték, minél kellemetlenebb megtenni valamit, annál keresztényibb a tett, pedig ez nem igaz. Nagyon is örülhetünk a zenének, a sportnak, a természet szépségének. Mindez teljességgel természetes. Kereszténnyé az tesz, ahogyan velük élek, ahogyan őket felhasználom. Vannak olyan dolgok is, amelyek létükben tehetők kereszténnyé. Azt hiszem, ez vonatkozik elsősorban a házasságra, amely talán az egyetlen természetes valóság, amely a megszentelődés tárgyát képezi, amely szentséggé vált. Természetesen a férfi és a nő megmaradnak annak, amik voltak, de mivel Krisztusban egyesültek, családi életük bensőleg szentelődik meg. Ez nem jelenti azt, hogy folyton imádkozniuk kellene, hogy térden állva töltsék el a fél éjszakát és mit tudom én, még mit tegyenek. Er-ről szó sincs, normális emberek maradnak, de Krisztus tekintete alatt. Ez a különbség a pusztán természetes és a keresztény házasság között. Ezt megfigyeltem nagyon sok családban, egyeseknél, ahol a férfi is, a nő is csak a természet szava szerint élnek, mások viszont valóban Krisztusban élnek nagyon szép és mély egységüket. (1984. jan.)

. . .

Alapja-e a hit a kultúrának? Van-e elsőbbsége a hitnek a kultúrával szemben?

CLAUDE TRESMONTANT FILOZÓFUS, PÁRIZS, SORBONNE:

— Hit alatt, amit a héber EMUNA-nak nevez, azt értem, amit az egyház mindig is értett alatta,

vagyis az értelem objektív bizonyosságát az igazságot érintően. Így tehát a kérdést így tehetem fel: min alapszik az igazsággal kapcsolatos objektív bizonyosság, ami a hit? Azt kell mondanom, hogy a tényeken. Melyek ezek a tények? Először is a világmindenség és annak története, másodsorban a természet világa és annak története, harmadsorban pedig az emberiség története, az ember a maga történetével. Ezek olyan tények, melyek a tudományokra tartoznak. Az emberiség történetén belül van egy kiemelkedő tény, mégpedig a zsidó népnek a létezése, melyet több mint tíz éven át tanulmányoztam; a zsidó nép létezésének a tényén belül találjuk a kinyilatkoztatás tényét és a hiposztatikus egységnek a tényét. Isten az, akiben megtaláljuk azt, akiben megvalósul a teremtés végső célja azt, akiben megvalósul az ember egyége Istennel. Ezek a tények, és mint ilyenek, kiindulópontját képezik mindennek, mert én mindig a tényekből indulok ki. Tény a teremtés, tény a kinyilatkoztatás, tény a megtestesülés, tény az egyház létezése. Ezekből indulok ki, ezeket a tényeket vizsgálom meg a tudomány és a kritika eszközeivel, melyekből levonom a következtetéseket. Mivel szerintem az értelem következtetéseit a tények megelőzik, és ha kultúrán a tények ismeretét értjük, azt kell mondanom, hogy az értelmi következtetések, melyeket a tényekből vonunk le, feltétlenül a tények ismerete után következnek. (1985. jún.)

• • •

Van-e elsőbbsége a hitnek a kultúra felett?

OLIVIER CLEMENT ORTHODOX TEOLÓGUS PÁRIZS, SZENT SZERGEJ FŐISK.

—A hit személyes bizalom, személyes csatlakozás az elrejtőzött, ugyanakkor mégis fátyolozatlanul jelenlevő személyes valósághoz. A világtörténelem valódi „infrastruktúrája” az evangélium, a hit, Isten és az ember kapcsolata a hit által. Ez az alap. A kultúra a kultusznak lehet valamiféle kiágazása. Feltételezhetünk egy olyan liturgiát, amely a tulajdonképpeni liturgia után folytatódna, olyan különleges mélységet adva a kultúrának, amely a feltámadás jeleivel átszőtt kultúrát eredményezné. Nem gondolok most kizárólag a nagy keresztény korszakokra, hanem például a XX. századi irodalomnak kiemelkedő francia vagy orosz íróira. Kétségtelen, hogy egy Pégyu, Bernanos, Szolzsenyicin művei vagy Paszternák „Doktor Zsivágó”-ja feltámadást hirdető művek, egyben a kultúrának is kiemelkedő alkotásai. Dosztojevszkij életműve is a feltámadásról tesz tanúságot a kultúrában. Tehát úgy gondolom, hogy a kultusz kisugárzik a kultúrára úgy, hogy a kultúra a feltámadásról tanúskodhat. A kultúra azonban ellenkezője is lehet a kultusznak. Ha elszigeteli magát, bezárkózik egy bizonyos esztéticizmusba, autonóm értékeket állapít meg önmaga számára, akkor a kultusznak karikatúrájává válik. Elegendő elolvasnunk a Genézis leírását Kain leszármazottairól, hogy csodálkozva állapítsuk meg, a Biblia nekik tulajdonítja az emberi kultúrát megalapozó majdnem összes mesterséget. Tehát, én úgy vélem, hogy a hit az infrastruktúra, és az első felépítmény a kultúra. Ez mindig választást követel. Szükség van alkotni tudó kereszténységre, amely a kultúrát feleléstzi. Ha meg tudjuk mozgatni a kultúrát, akkor minden meg fog mozdulni, mert ezen épül fel a társadalmi, majd pedig a politikai rend. Hasonlítható ez a geológiában ismert réteges tektonikára. A föld szilárd része rétegekből áll, és ha valahol a mélységekben néhány milliméteres elcsúszás történik, az elég ahhoz, hogy a felszínén hatalmas földrengés keletkezzen. Tehát, ha a hit, bármily csekély mértékben is kihát a kultúrára, minden meg fog változni. A hit az infrastruktúra, azután mint közvetítő jön a kultúra, és a kultúra által megmozdul a társadalmi rend és a politika is. A kultúra az a csatater, amelyen a hit és annak karikatúrája, pótléka küzdenek meg egymással. Lehet azonban a kultúra az álmódosásnak a megalágya is; és éppen ez a mi korunk nagy kísértése. A régi aszkéták azt mondták, hogy a felejtés a legnagyobb bűn. A mai ember elfelejti, hogy Isten létezik, elfelejti, hogy a másik létezik, és elfelejti még a saját létezését is. Kultúránk álmvilágában élünk, amelyet a kábítószerek és a televízió népesítenek be. Mindenkinek első dolga a televíziót bekapcsolni. Gyakorta kérdezem magamtól, nem vagyunk-e alvajárók? Azt hiszem, a keresztények első feladata az ébresztés lenne úgy, ahogy azt Kierkegaard értette, „a létezés elmélyítésével”. Fel kell ébreszteni az embereket ebből a tunya álmvilágból, rávezetni az alapvető csodálkozásra és rettegésre. Ha a művészi alkotások, amelyek tragikus, vagy akár nihilista művek is lehetnek, vagy akár a pokolnak a bemutatása, fel tudják őket ébreszteni, akkor képesek lesznek az evangéliumot is befogadni. A keresztények szerepe először erőteljes

művekkel felrázni az embereket — itt nem számít, hogy a jót vagy a rosszat mutatják-e be, fontos, hogy ébresszenek. Azután, amennyire lehetséges a kultúrában a kultuszt felébreszteni, a liturgia erejével, a feltámadás ünnepelésével, vagy egészen egyszerűen hálaadással az életért. Azt hiszem, hogy a keresztényeknek meg kell tanítaniok a többi embert, hogyan adjanak hálát az életért. (1985. júl.)

* * *

Hogyan viszonyul egymáshoz a hit és kultúra? Elsőbbsége van-e a hitnek? Milyen módon léphet szimbiózisba a mai világ kultúrájával?

GÁNÓCZY SÁNDOR TEOLÓGUS, WÜRZBURG:

— Szerintem nem könnyű dolog a kettő között világot határvonalat húzni. Ha a nagy kultúrák és a világvallások történelmét vizsgáljuk, az a benyomásunk, hogy közöttük a kölcsönhatások egész sora jutott és jut érvényre. Mindig vallás vagy hit teremtett kultúrát, és mindig kultúra adott a vallásnak vagy a hitnek nyelvezetét, szimbolikát. A keresztény teremtésen a hívő ember hivatásává teszi a világ kulturális formálását. Nem krisztusi hit az, amely megveti a kultúrát és a pusztá világhasználás barbárságába esik. Ez a meglátás manapság nagy jelentőséggel bír a missziós tevékenységben. Van ma sok más vallású társadalom, és van vallástan, vallásilag közömbös társadalom is. Ezekben csak úgy lehet a krisztusi hit üzenetét hirdetni, ha tiszteletben tartjuk azt, ami ott emberi érték, történelmi fejlődésben kialakult jó. A krisztusi hit úgy testesül bele a világba ma is, ahogy azt maga az Isten Fia is tette: a világot, az emberit nem elnyomva, hanem felemelve és befogadva. Nem krisztusi az a misszió, amely például a keresztény hittel európai vagy amerikai életmódot próbál más kultúrájú népekre rákényszeríteni. Az az elsőbbség, amely a hitnek kijár, egyáltalán nem jogcím kulturális formák elnyomására. Igen, jól mondta, „szimbiózis”-ról van szó: együttéléstről, amelyből azután megfelelő közös gyümölcs is fakad. Magyar összefüggésben ismeretes például az az inspiráló hatás, amelyet a keresztény hit hagyománya a költészetre, a szépirodalomra és a művészet más formáira gyakorolt. Még elvilágiasodott építményeinken is felfedezhető a kereszt jele. (1984. május)

* * *

Hogyan látja professzor úr krisztológiai gondolkodásának keretében a hit és kultúra kapcsolát?

WALTER KASPER TEOLÓGUS, TÜBINGEN

— Fontos számomra, hogy az egyház dogmáit ne csak önmagukban mutassam be, hanem rögtön emberi jelentésükben is. Az ember mindig adott, konkrét kultúrában él, ez mintegy második természete. Ezért beszélt az utolsó zsinat kifejezetten a kereszténység, illetőleg az egyház „inkulturációjáról”, a kultúrába való beépítéséről. Ez nemcsak a misszióknak vagy harmadik világnak szól. Életbe vágó kérdés ez itt Nyugat-Európában is, ahol új tudományos-technikai kultúra születik, amelyben nagyon kevés a titok iránti fogékonyság. Mivel itt egészen középonti alapkérdések merülnek fel, meg kell fontolnunk, hogyan közvetíthetjük az ebben a civilizációban élő ember számára újra Isten és ezzel együtt saját léte titkának értelmét. Kérdésesen látom, vajon a hagyományos humanizmus és nyugati kultúra tartósan életképes lehet-e krisztusi alapok nélkül, amelyekből ered? Az egyén feltétlen értékébe vetett meggyőződés nagyon mélyen gyökerezik az ember istenképiségének hitében. Ezért már csak nyugati társadalmunk jövője érdekében is szükséges a kereszténység, konkrétan az egyház újszerű jelenléte a modern kultúrában. (1984. szept.)

* * *

Hogyan értelmezi, Atya, a hit és kultúra kapcsolatát az Ön által vezetett bázisközösségekben?

JEAN-MARIE MOSSAND LELKÉSZ, PÁRIZS:

— Mindenekelőtt tekintettel vagyok a kultúrára, mert úgy tekintem, mint amibe a hit gyökeret ereszt és amelyben megtalálja kifejezési módját. Maga Jézus is korának kulturális környezetében élt és ott hirdette evangéliumát: szemita kulturális környezetben. A nyugati egyház, missziós tevékenysége során, a gyarmatosítással nemcsak a hitet, hanem saját kultúráját is rá-

kényszerítette a népekre. Kínában ott voltak olyan adottságok, amelyek ezt a folyamatot megkönnyítették, pl. az ősök tisztelete, de a bálványimádás jellege nélkül. Kapcsolatba lehetett hozni ezt a kereszténységben gyakorolt szentek tiszteletével, a szentek egységével. Az evangéliumnak némi helyreigazításokat kellett volna eszközölnie a kínai kultúra bizonyos területein, de át kellett volna venni ennek a kultúrának valódi szellemi és emberi értékeit. Nálunk, Franciaországban is megtettük ezt: annak idején székesegyházainkat a pogány kultuszhelyekre építettük, így például Chartres-ban. Avagy nem adoptáltuk-e a pogány fekete istennőket, hogy a mi Szeplőtelen Szűzünket lássuk meg bennük? Kultúra és hit között szoros kapcsolat áll fenn. Bizonyos, hogy a hit előbbre viszi a kultúrát, gazdagítja az evangélium értékeivel, megtisztítja negatív vonásaitól, de ez csak pozitív értékeinek tiszteletben tartásával válik lehetővé. Az ige-hirdetőnek, hogy megértesse magát, először is át kell vennie azoknak a kultúráját, akiket kereszténnyé akar tenni. Ez azonban jóval többet jelent, mint a nyelvnek az ismeretét. — Szellemi téren, mi keresztények a zsidó—keresztény kultúrát képviseljük. — Filozófiai és irodalmi vonalon viszont a görög—római kultúrát. Magunkévá tettük a görög és latin nyelveket és kötelezővé tettük egészen a II. Vatikáni zsinatig, a liturgiában a latint. — A felnövekvő új nemzedéknek inkább tudományos és technikai kultúrája van. Nem annyira haladásról, mint inkább a kultúra megváltoztatásáról, mutációjáról van szó. Az egyháznak nyelvezetében alkalmazkodnia kell ehhez a változáshoz.

* * *

Kultúra és bölcséleti hit! Hogyan él a bölcséletbe vetett hit egy bölcselő számára, és mindez hogyan formál kultúrát?

BRANDENSTEIN BÉLA FILOZÓFUS, SAARBRÜCKEN:

— Történetfilozófiai szempontból eléggé optimista vagyok. Nem hiszem, hogy a lassan világkultúrává kiszélesedő emberi kultúra nem hozhat új gyümölcsöt, sőt azt hiszem, hogy például éppen az európai kultúra jövőjében még egy szellemi kor bontakozhat ki, amely hasonlít az európai földrész latin kultúrájához: az újplatonizmus és a már keresztény szellemiségű egyházatyák filozófiai korszaka. (. . .) Természetes, hogy az ember életében nagy szerepet játszik a hit, de szerintem a bölcséletben csak az nevezhető igazán alapvető jelentőségűnek, amely nem épül hitre, de ellentmondás nélkül megcáfolhatatlan belátásokra. (1985. május)

* * *

Mit ért professzor úr hit alatt, és mit ért hitből fakadó események, mint kultúra alatt? Lehet-e egyáltalán úgy értelmezni a történelmet, hogy azt az emberarcú Istentől kapott hit eredményezte?

ADRIÁNYI GÁBOR EGYHÁZTÖRTÉNÉSZ, BONN:

— A hit számomra Isten kinyilatkoztatásának tudatosan reflektált elfogadása. A hit már maga tulajdonképpen kultúra. Nincsen kultúra hit nélkül, és a hit és a kultúra együttjárása tulajdonképpen a történelem bizonyossága. Amennyire az emberiség történelmét figyelemmel tudjuk kísérsni, amióta az ember ember, és történelmével az univerzum hatáskörébe belépett, azóta úgy találjuk, hogy ez az ember, hitén keresztül, kultúrát létesít. A történelem nem érhető meg az emberi kultúra története nélkül, az emberi kultúrához pedig hozzátartozik a hit. Régi meggyőződésem, hogy nincsen emberi méltóság hit nélkül, a hit pedig hozzátartozik az ember lényegéhez. (1986. március)

* * *

Van-e jelentősége Jánosnál a hitnek és a kultúrának? Hogyan nézi Ön, az exegéta a hitet és a kultúrát, illetve ezek kapcsolatát?

RUDOLF SCHNACKENBURG BIBLIKUS, WÜRZBURG:

— Hogy a kultúra és a hit találkoznak, azt én — ha János evangéliumára vonatkozóan teszi föl a kérdést — már abban is látom, hogy János egy rendkívül kulturált, választékos görög nyelvet használ. Nyilván kapcsolatban állt a görög gondolkodással és szellemi élettel. Csodálatos nyelvezete van, amely még ma is rendkívüli módon megragad bennünket a maga egyszerűségében, de ugyanakkor emelkedettségében. De azt is tudom, hogy távolságot is lehet találni

János evangéliuma és a kultúra között, ha a kozmosz-fogalmat, vagyis a világ fogalmát vizsgáljuk. Mert folyton óv a világtól és annak vágyaitól. A kozmosz, a világ negatív erőként jelenik meg. „Ti nem a világból valók vagytok, ti Istentől vagytok!” A kifejezőmódban tehát dualizmus keletkezik a világ és Isten között, s ezt gyakran úgy értelmezik, mintha János és a jánosi kereszténység visszavonulna a világtól és a világi kultúrától. Véleményem szerint helyesen kell értelmeznünk a világ fogalmát. A világ itt nem egyszerűen a kulturális világ. Erről János szorosán véve nem is beszél. A világon azt érti, ami ellene szegül az Istennek, ami e bűnben, az Istentől való elfordulásban uralkodik. Ezért nem ad János evangéliuma arra a kérdésre feleletet, hogy hogyan álljunk szembe a jó, a szép, a nagyszerű világi kultúrával. A többi újszövetségi író részben bizonyos tartózkodást mutat az akkori hellénista kultúrával szemben, különösen ami a színhátékokat és egyéb kulturális dolgokat illeti. Ez tény; azonban a kultúra elvi elutasításával ott sem találkoztam. Valószínűleg már a fiatal kereszténység társadalmi összetételéből is adódott — főként a szegényebb rétegekből tevődött össze —, hogy kevés szó esik a kultúróról és a kultúra területeiről. Azonban véleményem szerint meg kell különböztetnünk az akkori őskeresztény viszonyoktól mai világunkat, mai társadalmunkat a kultúrájával együtt. A teremtésről szóló tanban állandó indítást kapunk mi, keresztények a helyes, azaz a természetre épülő kultúra hangsúlyozására. Sokszor nem veszik észre, hogy János evangéliuma a világot még Isten jó teremtményének tekinti. Ez a nagy különbség a gnószticizmussal szemben, mert ott a világ egyszerűen a gonosz démiurgosz, a világalkotó műve, aki különbözik a legfőbb Istentől. A kereszténység a zsidóság örökségében mindig kitarított a teremtés tana mellett. A lelképásztori levelekben olvassuk, hogy mindazt, amit Isten alkotott, az ételt és az italt is, hálaival kell fogadnunk. Sokszor elfeledjük, hogy Jézus Izrael népének ebből a magától értetődő tradíciójából jött, és Istent teremtőnek tekinti. Ezt megőrizte az egész őskereszténység is. Az első keresztények mindenesetre látták a világban lévő rosszat is, a rossz kívánságokat, a gyűlöletet, a birtoklás és az uralkodás vágyát, ami mind büntetésekre és szerencsétlenségre visz. Ezt értik azon, hogy „e világ”. Ha tehát erre a kérdésre a mai látóhatárunknak megfelelően akarunk válaszolni, azt kell mondanunk, hogy egyik-másik kifejezést, mint amilyen éppen ez az oly könnyen félreérthető kifejezés: „a világ”, „e világ”, az akkori keresztények gondolkodásának és tendenciáinak megfelelően kell értelmezni. Azt azonban nyilván kimondhatjuk, hogy ott, ahol valódi kultúrával találkozunk, a keresztény ember is együtt dolgozhat és együtt alkothat másokkal, sőt, keresztény magatartásából következik, hogy így kell lennie. (1984. nov.)

* * *

Hogyan írná le professzor úr a hit és kultúra kapcsolatát?

FRANZ BÖCKLE ERKÖLCSTEOLÓGUS, BONN:

— Itt talán némi hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. A II. Vatikáni zsinat az Egyházzól szóló konstitúcióban, ahol az egyház és a világ kapcsolatáról, a kettőjük közötti lehetséges dialógusról van szó, XXIII. János elveire támaszkodott: dialógus a világgal, megújított kapcsolatfelvétel a világgal. Itt elhangzott az a szó is, hogy a világi dolgok, bizonyos világi területek autonómiával rendelkeznek. Ez azt is jelenthetné, hogy a technika vagy az üzleti élet világának autonóm törvényei vannak. Azt hiszem, így fogalmazva a dolgokat, félreértéshez jutunk. Ugyanis azt a látszatot kelthetnénk, hogy vannak olyan területek, amelyeken a hitnek nincs mit mondania. Ha a hitet úgy értelmezem, mint a krisztológia általános elvét, hogy Isten Jézus Krisztusban igent mondott az emberre, hogy a megváltás rendje megegyezik a teremtés rendjével, hogy ennek csak a helyreállítását jelenti, akkor nem létezik egyetlen olyan terület sem, amelyet nem kellene a kereszténység szellemének érintenie és alakítania. Ennyiben az autonómiát nem értelmezem úgy, mint bizonyos területek függetlenségét. Ha autonómiáról beszélek, akkor azt szembeállítom a biblikus vagy természetes jogrendi heteronómiával, miszerint mindenre pontos és előre gyártott feleleteket kapunk volna a kinyilatkoztatásban, hogy az úgynevezett természetjogból és természetjogból viselkedésünknek minden szabályát, minden jogszabályát is le lehetne olvasni. Ez teljes heteronómia lenne, mintha Isten az erkölcsi rendet teljesen kidolgozva adta volna az embernek, amelyre aztán a válasz csak egyértelmű igen vagy nem lehetne. Szent Tamás és az egész hagyomány szerint is Isten az embert saját képmására teremtette, képessé tévén, hogy rendteremtő tevékenységet fejtsen ki ebben a vi-

lágban. Ahogy Szent Tamás mondja: sibi ipsi et alii providens-nek kell lennie. Bizonyos mértékben rendezni kell a világot — az erkölcsi rendet is beleértve —, úgy, amint az előbb említettem: természetesen állandóan tekintettel a hitből fakadó emberképre. Azonban az, hogy az embernek a kultúrát és a rendet is fel kell építenie, mégpedig minden területen, olyan újdonság, amelyet manapság különösen is kihangsúlyozunk. Szerintem itt van pozitív értelemben a találkozási lehetőség a felszabadítás teológiájával. Ennek képviselői, mint például Dussel vagy Boff a nyugati moráleteológusok szemére vetik, hogy titokban még mindig a felvilágosodás korában és Kant árnyékában élnek és ezzel az individualista morálist képviselik, legkedvesebb témájuk a személyes alany; arrogánsak, ahelyett, hogy az emberi szolidaritást tennék legfőbb alapelvükké, céljuk a haladás, nem pedig az emberiség felszabadítása. Válaszul erre csak azt mondhatom, hogy ez durva tévedés. Amint éppen kifejtettem, nem hisszük, hogy bármely autonóm terület is létezik, nem hisszük azt sem, hogy a keresztény etika csupán az egyes embernek az üdvösségre törekvése volna. Éppen az, hogy a világ rendjének kialakításában felelősséget vállalunk, lehetne az a pont, ahol a felszabadítás teológiájával találkozhatnánk. Az etikának — a szó legtágabb értelmében véve — kultúrát kialakító politikai dimenzióját el kell ismernünk. Ami azonban a felszabadítás teológiájából megint csak hiányzik, az éppen az etika: egyelőre inkább csak ilyen felszólítások jellemzik: „Szabadítsd fel az elnyomottakat!” — Mi viszont egyetemes értelemben mondhatjuk: „bonum faciendum, malum vitandum”, a jót tenni, a rosszat kerülni kell. Nem koncentrálnom tevékenységemet egyedül a szegényekre és elnyomottakra, hanem fel kell tárnom az elnyomást, a jogtalanságot, a jogellenes struktúrákat a legkülönbözőbb területeken, és a rendet csak megfelelő etikai megfontolásokkal tudom majd elérni, de ezekről a felszabadítási teológiákban mindeddig még nem sokat hallottam. (1986. márc.)

Sajtó alá rendezte: Somorjai Ádám

K Ö R K É P

Tarnay Brúnó

TANÚSÁG A SÖTÉTSÉGBEN

Ha gyermekeinknek azt mondjuk: „Isten teremtett mindent, — Isten mindenkinek Atyja” — rögtön elhangzik a kérdés: „És a jó Istennek ki volt a papája? A jó Istent ki teremtette?” — Gyermekei kérdések ugyan ezek, de éppen ezért a legösibb, romlatlan bölcselet, teóriák beidegződött sablonjai nélkül jut bennük kifejezésre. A feleletünk is ilyen gyermeki lehetne: „Látod a Napot; itt a földön mindennek szüksége van a nap fényére, melegére, növénynek, állatnak, embernek. A hold, az esthajnalcsillag nem világítana a Nap fénye nélkül. De a Napnak nincs szüksége arra, hogy fényszóróval rávilágítsanak, az magától ragyog.” — Az ilyen válasz — gyermekesen és képtelenen — magabafoglalja a keresztény gondolkodás egy életerős hagyományának szemléletét: Isten m a g a a Lét, a mélységes Titok.

A fejlődő vagy szellemileg érett keresztény számára azonban nyilván nem lehetne az analógiát tovább követni; tudjuk, hogy a Nap nem öröktől való, életkora van, bensejében termelt energiája milliárd évekre elég ugyan, de sugárzása kiszámítható vagy felbecsülhető időn belül megszűnik, beáll a termodinamikai egyensúly. A természettudomány egyik bölcseleti szempontból figyelemreméltó megállapítása éppen a mulandóság általános érvénye az anyagvilágban: csillagok, galaxisok egyaránt szüntelenül keletkeznek és eltűnnek. — Amit a rádió és röntgenteljeszköpek mintegy tizenöt esztendeje az anyagi mindenségben észlelnek, ugyanaz a mozgás, nyugtalanság és hullámlás észlelhető az emberi szellem világában. Valószínűleg összefüggés van az égitestek romolhatatlan, örökkévaló anyagában való hiedelem és egy örökké, változhatatlanságban élő isteni erő jelenlétének megsejtése között.

Ma ez a helyzet teljesen megváltozott. A tudományos kutatás széles körben folyó népszerűsítése más szemléletet és más következtetéseket sugall, mint amelyeket a „coelum empyreumot” csodálkozva elképzélő hajdani ember magában érzett. — „A Felsőbbrendűnek semmi vonatkozása sincs ahhoz, ahogyan a világ van. Isten nem nyilatkoztatja ki magát a világban” — írta az „első” Wittgenstein (Tractatus, 6.432.). A Világ: számára a tudományosan kutatható és tudományos nyelvezettel leírható természet.

Az evilági, szekularizált szemléletben tehát nem lesz nyilvánvalóvá Isten örök ereje és bölcsessége. Eppen ezt a szemléletmódot, a tapasztalásnak ezt az egysíkú és kizárólagosságra igényt tartó formáját kell jobban szemügyre vennünk. Nem felejthetjük el, hogy amikor a szemlélődő hívő egy végtelen Értelem művét fedezi fel a természetben és titokzatos rendelkezést életének rejtélyes mozzanataiban, akkor m á r m i n d i g i s a maga teljesebb emberi tapasztalásának magasabb nézőpontjából tekinti a valóságot, — akárcsak a műholdak megfigyelőberendezéseit észlelő asztronómusok. Nem lehet azt állítani, hogy a hívő világszemléletnek nincs ma elég magas kurzusa: az embernek tartós és megbízható támpontok kellenek, „egyike ezeknek a személyes Istenben való hit” — írja Franz Kafka.

UTAK A SÖTÉTSÉGBE. Amíg tapasztalatunkban mindig újra felmerül valami állandó és maradandó, addig természetszerű készséggel fordulunk az Örökkévaló felé. „Hogy rohantunk, kiáltoztunk és kavargott minden — és milyen csodálatosan nyugodtan szállnak ezek a felhők. És ez a kék ég fölöttem milyen csodálatosan mély. Még sohasem vettem észre, hogy ez az égbolt milyen csodálatosan mély — gondolta Andrej herceg.” Kantot a nagy königsbergi bölcslőt ugyanígy elragadja a csodálat, amikor a bensejében felhangzó erkölcsi imperativusz örök szavára figyel.

A nyugtalan Kozmosz és a hullámzó emberi környezet nem idézi fel rögtön ezt a mélyen meghűzőlő készségünket. „Minden keletkezik és elmúlik, amit csak tapasztalok — kell tehát lennie valami Örökkévalónak, ezeken kívül” — így következtetett a múlt embere. Szemhatára előtt ugyanis sohasem tűnt el a megtapasztalt maradandó. — „Minden keletkezik és elmúlik — nincs tehát semmi, ami örökkévaló” — így következtet empirista kortársunk. Nem a következtetés logikai formájában találunk bírálhatót, hanem egyszerűen a következmény kétértelműségében (mert hiszen a szüntelen átmenetek és változások mélyén mégis lehet valami Feltétlen, Abszolút), de főként a kiindulást képező tapasztalás rejtett előfeltételeiben. Pusztá, nyers tényekben csak a szélsőséges — és kissé naív — empirizmus hisz. A tapasztalás mindig értelmezés is, az érzékek és elme munkája egyaránt, már a természettudományokban is.

A nemrég elhunyt freiburgi vallásbölcselet-professzor, Bernhard Welte, egyik utolsó írásában (Das Licht des Nichts. Düsseldorf, 1980.) hivatkozik a tapasztalás felfogásának fejlődésére az utóbbi évszázad gondolkodásában. Van olyan tapasztalás, amely az egész ember aktivitása (nem szenvedőleges lenyomatok, „impressions”, befogadása csupán): egyszerre látok, hallok, gondolkodom, mozgok . . . — továbbá mélyen hatol a személyiség bensejébe, vagy más szóval: áttör a beidegződött nyelvi-fogalmi szabványok keretein, a közvélemény sémáin, ezért *mindig új*, — végül, ami a legfontosabb, benső átváltozást, fogékonyságot tételez fel és idéz elő. „Csak ha mindez megtörténik, mondhatjuk valakiről: tapasztalt . . . Amit tapasztaltunk, az útítársunkká lesz evilági létünknek új vidékein és új formáiban” (18,1.). Az átfogó emberi tapasztalás feltételeinek kutatása ma sokat hánytorgatott téma; szeretnénk felhívni a figyelmet a magyar származású Michael von Polányi világosságával és mélységével egyaránt kiemelkedő és nagyhatású munkájára: Personal Knowledge. (Towards a Post-Critical Philosophy. A chemist and philosopher attempts to bridge the gap between fact and value, science and humanity. Chicago—London, 1962.; valamint Polányi—Prosch, Meaning, Chicago—London, 1975.).

Nem szándékunk a következőkben múltba kívánczó romantika csábításának engedni vagy a technikai civilizáció parazitáihoz csatlakozni, — akik élvezik a tudomány áldásait, de elzárkóznak művelésétől és értékelésétől. A tapasztalás emberileg égetően sürgető gazdagításáról, nem pedig bármilyen formájának elutasításáról van szó. Mindenesetre a tudomány és technika vívmányai szoktatták rá a tömegeket, hogy „tapasztalhatónak” azt és csakis azt tartja, ami kivitelezhető, előállítható, kipróbálható, — valóság eszerint c s a k az, „amit meg lehet csinálni. — Hadd vessük közbe mindjárt a kérdést — következtetéseinket elővételezve —, nem lehetne-e, valami magasabb értelemben, „megcsinálni” Isten országát közöttünk? Helyesebben: nem megcsinálható-e az Evangélium egy magasabb erő segítő keze által?

Rá kell mutatnunk azonban előbb az egysíkú tapasztalás következményeire. Tudomány és technika könnyen válhatik monopol helyzetet, kiváltságot követelő ideológiává. Nem szükségszerű fejlemény ez, de a veszély közelről fenyeget. Közel egy fél évszázada hangzanak el figyelmeztetések, majd napvilágot láttak az alapos elemzések: hogyan lehetne a tudományos tapasztalásnak ezt a nélkülözhetetlen, de mégis túl szűk keretét túllépni?

Csak határkövekre utalunk. Martin Heidegger — sajátos nyelvhasználatával — egy kifejezésben foglalja össze mindazt, amire a homo faber törekszik: Gestell. Első jelentésében deszkaállványzat, ami támaszt ad és biztosít, — az ő nyelvezetében: ami összetákolható, előállítható, ami bizonyos szűk értelemben ideiglenesen biztonságot nyújt. A technika embere valóban nem dolgozhat rajzok, modellek, szerkesztések, tervezés és organizáció nélkül. Akinek ez a foglalkozása vagy akárcsak belekóstolt is a technika valamelyik ágának gyakorlatába, az jól tudja, mennyire különbözik ez a szellemi erőfeszítés pl. a zene vagy költemények élvezetétől. Az elmének ebben az erőfeszítésében él és munkálkodik ma a fejlettebb társadalmak embere. (Die Frage nach der Technik. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954. 13—44.1.)

Részletes társadalomlélektani adalékokkal gazdagította ezt a meglátást Jürgen Habermas. Kimutatja, hogy a csak hasznosságra, kézzelfogható célokra irányuló gondolkodás — és cselekvésminták ideológiává lettek; a múltban csak burkoltan és kutatók szűk körére korlátozva, ma szinte egész civilizációnkban. Ésszerű és értékes csak az, aminek valami haszna és gyakorlati célja van. A valóság értékelésének ez a kritériuma mélyen behatol életünkbe, irányítja a politikát, kereskedelmet és ipart, sőt az intim emberi kapcsolatokat is, átlépve a családi és személyes szféra küszöbét (Wissenschaft und Technik als Ideologie. Frankfurt/Main, 1968.). Rögtön észrevehetjük ennek a folyamatnak hatását az erkölcsi élet terén. Mi értelme van a „hűség” szónak, ha a hasznosság irányítja? Mennyit ér egy emberi élet, ha csupán a hozam, a profit mércéjével mérjük? — És ilyen körülmények között „hasznos”-e Istenhez ragaszkodni?

Max Horkheimer „instrumentális észnek” nevezte ezt a gondolkodás- és cselekvésmódot. Jót és rosszat egyaránt meg lehet szerkeszteni, le lehet gyártani, fel lehet használni, — az közböbs, hogy a teljes emberi lét szemszögéből milyen következményeket von maga után. Az egyetlen tennivaló: minél tökéletesebb szerkezet, minél teljesítőképesebb munkaszervezés, minél jobban funkcionáló társadalmi-intézményes berendezkedés (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt/Main, 1967.).

A „benső ember”, a tapasztalás teljes alanyának mellőzésével leggyakrabban az angolszász nyelvterületen találkozunk. Szó sem lehet valami „benső színpadról”, amely a megfigyelhető viselkedéssel (behaviour) egyszerre játszódna le; szó sem lehet minőségi ugrásokról, diszkontinuitásról, — a benső, pszichikai — tudományos szempontból — semmiféle polgárjogot nem kap.

Röviden összefoglalva: ha egysíkú tapasztalással felismert, „megcsinált” és egyedül valóságos világunk tökéletesen működne is (amit nyugodtan megkérdőjelezhetünk), — széttört világ maradna, Gabriel Marcel szavával élve: világ, amelyben nincsen szív, remekbe készült óramű, amelynek rugója tört.

„ÉS BEMENT MÓZES A SÖTÉT FELHŐBE, AMELYBEN AZ ISTEN LAKIK”. Hogyan közelíthető meg ilyen légkörben Isten? — Éppen az emberileg értékes célok és értékek hiánya, az az űr és sötétség, amelyet maga mögött hagyott a klasszikus humanizmus, teheti lehetővé Isten megtapasztalását. — Ismét tünetekre mutatunk — és szeretnénk láthatóvá tenni a fájdalmas nihilizmus és a misztikus éjszaka sötétsége közötti átmenet lehetőségét. A ma sötétsége ambivalens: lehet a sír éjszakája, de lehetne Isten országának hajnali szürkülete is.

Soha nem volt olyan igaz Pascal mondata, mint manapság: „Égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk; olyan tornyot szeretnénk építeni rá, amely a végteleig emelkedik, ám minden fundamentumunk összeroppan és feneketlen mélység nyílik alattunk.” (Gondolatok. Budapest, 1983. 36.1. Fr.72.). — Majdnem szó szerint állapítja meg ezt a tudományelmélet egyik közismert képviselője: „(a tudomány) cölödpépítmény, amelynek gerendái az iszapba mélyednek, — de sohasem egészen a természetadta szilárd fenéig.” (Karl Popper: Logik der Forschung, 1976⁸, 76.1.).

Ez a józan felismerés drámai hangsúlyt kap a költészetben, — nem egyszerűen valami újabb, más jellegű tudományeszmény, paradigma kereséséről van itt szó. Hiányérzet, kínzó szomjúság szólal meg a sorokban:

„Im dunklen Bechergrund — Erscheint das Nicht des Lichts.
Der Gottheit dunkler Schein ist so:
Das Licht des Nichts.“

(Wilhelm Weischedel kiadatlan költeményéből; id. Welte i.m.54.1.) —

Ezeket a sorokat csak értelmezni lehet:

„Az élet kiüritett pohara mélyén csak az tűnik fel: nincs fény; ez a sötét ‚semmi‘ mégis megjelenik az ember előtt: tapasztaljuk! És ez a homály világozássá változik, amikor benne az isteni tűnik fel: a ‚Semmi‘ fénye.“

Gyarló fordításomban adom T. S. Eliot néhány kiragadott verssorát:

„Ó éj, homály, homály-minden csak a sötétbe megy,
Üres interstelláris terek, űr az űrbe,
Iparmágnások és kis közvetítő ügynökök,
Művészet büszke mecénásai, államférfiak és uralkodók
... Kihültek céljaink, elvész, ami csak cselekvésre ösztönöz.
És mi mind velük megyünk a néma temetésre
Senki temetésére, mert hiszen nincsen senki már
Kit eltemessünk.“

(Four Quartets. London, 1959. 27.1.)

Nem hisszük, hogy csak a háborút követő ernyedség és csalódottság sugallta ezeket a sorokat. A krízis máig tart. Megdőbbsenve halljuk időről-időre a fiatalkori öngyilkosságok, válások, éhhalált halók statisztikáit, a kábítószercsempészet adatait, a terrorcselekmények borzalmaikat. — A „fenéig üritett pohár alján” ott van a „Semmi”. — Ezzel ellentétben a vallásos szférában olyan élményekre hangolt a társadalom egy része, amely a teljes kiüresedés, a tudatos Éntől való szabadulás technikáit alkalmazza. Egyre terjedő hullámokban áramlik Nyugatra az ázsiai misztika importja. Úgy vélik sokan, hogy ezek a csoportosulások idegen földből átültetett palánták: lehetetlen lenne alapvetően különböző kultúrában tenyészett szokásokat — azok lényeges megcsontítása nélkül — meggyökeresíteni. Gyakran csak a könnyen reklámozható fizikai technikát ragadják ki a teljes lelki-erkölcsi előkészület mellőzésével. (Lásd Hans Waldenfels rövid összefoglalását: Religionen als Antwort. München, 1980. 28.1.). Nem ritka, hogy bizonyos „Mesterek” nem a Nyugat dollariságát formálják, hanem ők veszik át a nyereszkes rafinált módszereit; csak a millió dollárokra felszökő adócsalások adnak alkalmat az igazságszolgáltatás szerveinek arra, hogy közbelépjenek. Némely „guru” az éhentartott, agyondolgoztatott fiatalok rovására tesz szert roppant vagyonaára.

Mégsem tagadhatjuk, hogy a tapogatózás mélyén az igazi vallásos tapasztalás utáni éhség húzódik meg. Ezzel a „Semmi” pozitív előjelet kap. — A Zen-buddhizmus egy japán követője, aki európai egyetemen végezte tanulmányait, tiltakozott, amikor a „Nirvana”-t a das Nichts szóval jelölték: e r Nichts a helyes kifejezés. — Több mint harminc éve írta Romano Guardini: Van egy ember, akit Jézus Krisztushoz lehetne hasonlítani, Buddha, aki „megrendítő, majdnem emberfeletti lelki szabadságban töltötte életét... egyszersmind olyan lefegyverző jóság jellemezte, amely szinte kozmikus erővel rendelkezik.” — Más helyen viszont rámutat a különbségekre: Buddha útmutatónak, tanítónak nevezte magát — míg Jézus maga az Út!

A haszonlesés, egészségügyi indítékok, az eufória hajszolásának porfelhője nem leplezheti azonban azt az erőt, amely a költőktől említett „Semmi” éjszakájában kibontakozhatik. Nem felejthetjük, hogy a lelki szabadság „kiüresedés” eszményének, amit Keresztes Szent János „lelki mezítelenségnek”, „a lélek sötét éjszakájának” nevez, a keresztény lelkiség történetében megszentelt hagyománya van. — A nagy teológusok állandóan visszatérő gondolata az, amiből a Kármel misztikája gyakorlatot épített fel: Isten benső, valóságos mivoltát semmiféle név vagy tulajdonság nem képes kifejezni. Ennek a negatív teológiának képviselői így beszélnek: „Akit keresünk, csak úgy ismerjük meg igazán, hogy nem-látva látjuk” (Nüsszai Szent Gergely). — Isten „minden néven nevezhető” (panonymos) és „megszólíthatatlan” (akleis-thos). (Nazianzoszi Szent Gergely. PG 37,507 sk). — Idézhetjük a középkor kiemelkedő tekintéllyel rendelkező doktorát, Szent Ágostont: „Ugyanaz a Háromság, ugyanegy legfőbb Való (res), — ha ugyan Való és nem inkább minden való Oka, — ha ugyan oka; mert nem könnyű olyan nevet találni, amely ily nagy fenséghez illő volna” (De doctrina christiana c. 4–6.).

Érdemes felfigyelnünk a neoplatonikus elemekre a XIII. század virágzó teológiájában. Isten „a lét-feletti Jó”. Nem úgy áll tehát a teremtményekkel szemben, mint a „Legfőbb Lény”, hanem mint a Lét a létezők felett. Szemléltető szakaszai szerint: nem mint a legfényesebb a fényes tárgyakkal vagy a legfőbb a meleg dolgokkal szemben, hanem mint „maga a Fény”, maga a „Tűz” (Igneitas subsistens quaedam si esetet . . .)

Nagy jelentőségű Aquinói Szent Tamás ismételt hivatkozása az ismeretlen keresztény neoplatonikusra, Pseudo-Dionüszioszra: „Művei révén megtudjuk Istentől, hogy van, és hogy mindennek oka és más valót felülmúl. Ez a végső és legteljesebb tudás, amit ebben az életben elnyerhetünk. Ezért mondja Dénes, hogy mikor Hozzá, mint ismeretlenhez közeledünk, tudjuk róla, hogy mi nem Isten; az azonban, hogy mi Ő, ismeretlen marad számunkra. Ezért olvassuk Mózesről, hogy igazolva legyen tudatlanságunk felismerése: „és bement a sötét felhőbe, amelyben Isten lakik” (Contra Gentiles 3,43).

A következtető, szétbontó és összetevő, diszkurzív ész, vagyis az ún. spekulatív gondolkodás a „pusztába megy”, amikor a vallás a metaforikus kifejezéseit a metafizika nyelvezetére teszi át, — nem tudja célhoz juthat-e? (Jean Ladrière: L'articulation du sens. Paris, 1984. II. 223—228.). Tiszteletreméltó, de súlyos felelősséggel járó vállalkozás! Itt említenénk sokak nézetét; vajon szükséges-e a teológiai előtanulmányok keretében az ontológiának egy olyan változatát előadni és követelni, amelyet az eltelt évszázadok súlyosan megterheltek és hitelettől jórészt megfosztottak? Mit kezdünk az arisztotelési kategóriákkal a mi tudományunk problémáinak feltárásánál?

Az értelem útjain kutatni Isten létezésének kérdését vakmerő vállalkozás, „út a pusztába”. Már a matematikus Pascal is megjegyzi, hogy a filozófiai érvek olyan bonyolultak, hogy csak a tudósok tudják azokat nyomon követni és őket is csak addig győzi meg, amíg a szöveg lépéseit figyelik. A teológia mégsem teheti egyszerűen félre ezeket. Igehirdetésben és apologetikában gyakran megdöntetlenül (és felelőtlenül) sietséggel találkozunk. „Bámulom, milyen bátran mernek beszélni ezek az emberek Istentől . . . azt mondani, hogy vessék tekintetüket az őket körülvevő legcsekélyebb dolgokra és azonnal felismerik bennük Istent s e nagy és fontos kérdésben minden bizonyítékul a hold és bolygók járására hivatkozni . . . nem egyéb, mint azt a hitet kelteni bennük, hogy vallásunk bizonyítékai nagyon gyengék.” (Pascal, Gondolatok, Fr. 242.).

Azt kell tehát megállapítani, Ludwig Wittgenstein korai kijelentésével egyetértve, hogy Isten nem nyilatkoztatja ki magát a világban?

„DICSŐSÉGÉNEK ISMERETE FELRAGYOGOTT JÉZUS KRISZTUS ARCÁN” Isten emberi arccal fordul hozzánk Jézus Krisztusban és ez az arc, ez a jelenlét szólítja meg az embert. Így a sötétség lehet Isten közelsége is — nem csupán bénító reménytelenség. — „Isten, aki egykor így szólt: „A sötétségből támadjon világosság!” — felgyújtja szívünkben dicsősége felismerésének fényét Jézus Krisztus arcán” (2Kor 4,6).

Adhat-e emberi arc, emberi szem értelmet, tartalmat életünknek? — Úgy véljük: *egyedül a másik ember arca*, jelenléte töltheti meg azt a pusztaságot üdítő, tápláló tenyésztéssel, amelyet az említett instrumentális ész letarolt. Az arc, a szem beidegződése szinte hihetetlenül bonyolult — állapította meg az ember anatómiája — és lehetővé teszi, hogy önkéntelenül vagy szántszándékkal kifejezésre jusson mindaz, ami bensőnkben lejátszódik. Valóban igaz: az arc, a szem a lélek tükrö!

Hogy Jézus arca milyen lehetett, azt csak az evangéliumokból olvashatjuk ki: lelkiületének, személyiségének emlékét őrizhette meg az élő szóhagyomány. Azt, amit kortársai szeméből olvashattak ki. Ez a szem minden bizonnal olvasott az arcokban és szemekben: könnyet, bánatot, gyászt, örömet és hálát, gögöt és alázatot, őszinteséget és becstelenséget. A másik ember arca indította arra, hogy gyógyítson, erő induljon ki bensejéből és hatalommal tanítson, hogy kíméletlenül ostorozzon.

Fel kell figyelünk azonban az evangéliumi szakaszok jelentős záradékaira és egyes jeleket kihangsúlyozott mozzanataira. Néhány kitűnő szentíráskutató mutatott rá a közelmúltban: mennyire sajátosan különböznek például a csoda-elbeszélések a Jézus korában hemzsegő, felületesen nézve hasonló, anekdotáktól. „Ha hiszel, minden lehetséges a hívőnek!” „A te hited meggyógyított téged.” „Menj és többé ne vétezzél!” — „Ha én Isten ujjával üzők ördögökét, úgy elközelgett az Isten országát!” (vö. R. Pesch: Das Markusevangelium

I Freiburg, 1976.; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichte*. Gütersloh, 1974.; R. Schnackenburg; *Sinnerfahrung in Jesus Christus*. In: A. Paus, (szerk.) *Suche nach Sinn—Suche nach Gott*. Styria, 1978. 95—138. 1.)

Nem csupán filantróp tehát az Úr Jézus, nem álmodozó, aki csodákkal akarja megváltani a világot, hanem tanúja a mindent átfogó eseménynek: köztetek van az Isten országa. Tanúja annak, aminek biztos felismerésére emberi elme és emberi szív nem képes. Az arc (proszopon) szemtől-szembe állást, jelenlétet is kifejez az Újszövetségben (éppen az idézett levélben többször). — Ha arcának emberi jellemzésére képtelenek vagyunk is, személyiségével, jelenlétével tanúja annak, amiben sokszor kételkedhetnénk: hogy Isten mérhetetlenül szeret, hogy üdvünket és megújulásunkat kívánja.

Nem csupán egyik mértékadó személyisége és őrszeme, prófétája válságba jutott civilizációnknak, amelyet az erkölcsi és fizikai összeomlás fenyeget, hanem a nagy örömhír tanúja. Isten ismeretének és örök üdvözítő szándékának fénye ragyog ránk Jézus arcáról. És mindazokhoz szól, akik „a sötétségben és a halál árnyékában ülnek”, — keresztényeknek és nem-keresztényeknek. — Tanúsága arra indít bennünket, hogy magunk is tanúi legyünk. A „tanúságtévő beszéd” (a performatív beszédformák egyike a mai nyelvbölcseletben), de főként az ezt kísérő magatartás az alapja keresztény létünknek, az egyháznak — de a teológia tudományának is. Mire alapozhatnánk egyébként a teológia tárgyának realitását, ha nem ennek az istenemberi arcnak, jelenlétnek biztató tekintetére, hűséges tanúságtételére? — Életünkben nyilván fontosabb ennél a lelkület és magatartás, a hallgatag, csendes bizonyágtétel.

Egyetlen nagyon egyszerű példával fejezzük be, — olyannal, amilyent bármelyikünk felidézhet a saját élettapasztalatából. — Pignedoli bíboros beszélte el a Salzburgi Főiskolai Hetek egyikén: Shireira, a fiatal japán, tizenkét éves sem volt, amikor a háborúban elvesztette apját, — özvegy és négy gyermek, szétbombázott otthon maradt utána. A fiú kis kunyhót kezd építeni. Felfedez egy raktárt, ahol minden kelléket, szerszámot és építőanyagot megtalál. Éjszaka lopózik oda és megrakodik. Váratlanul belép egy idegen, — a fiú földre ejti zsákmányát. Az csak ennyit mond: „Lopni nem szép dolog.” Mikor Shireira menekülni akar, amaz tartóztatja: „Ha már mindezt felhasználjad, gyere újra. Ingyen adom, amire szükséged van.” — A fiú álmatlanul tölti az éjszakát. Vívódik a kérdéssel: „Ki lehet ennek az embernek az istene?” (Akár Konstantin a Milvius-i híd előtt!) „Bizonyára nagyobb, mint az én isteneim. Azé az Istené akarok lenni, aki ezé az ismeretlen.” — Ma P. Don Bosco-János Shireira a Nemkeresztények Titkárságának tagja.

Gyermekesen egyszerű történet, de legalább érthető. Csak tegyük hozzá a krisztusi klauzulát: „Menj és te is cselekedjél hasonlóképpen!

Sulyok Elemér

JÉZUS SZAVAI ÉS TETTEI

Pár éve történt. Érettségi előtt álló diákok kerestek fel a szobámban. Miután helyet foglaltak, beszélgetni kezdtünk. Hogy miről is társalogtunk, azt már rég elfelejtettem, de a késő tavaszi este a maga jelképpé sűrűsödött erejével emlékezetesen él bennem. Elöttem tizennyolc éves fiatal emberek a díványon, mögöttem könyvek a polcon. Elöttem ifjú életek, s bennük tisztázásra szoruló, megfogalmazásra váró tapasztalások. Mögöttem könyvek, már megemésztett, javarészt feldolgozott tapasztalatokkal. S én kettejük között félüton, mintegy az élet és a könyvek metszéspontjában ülök. Már-már megteledezve a diákokról eltűnődtem a hétköznapi jelenet üzenetén: igen, itt a helyed az élet és a könyvek metszéspontjában. Nem teheted meg, hogy felkelsz a székről, s lemondva a könyvekről a gyerekek közé telepedsz, mert maholnap nem lesz mondanivalód számukra. Persze azt sem kísérelheted meg, hogy a diákokat szem elől tévesztve a könyvespolc felé hátrálsz, és ott könyvmolyként tengeted életed. Vállalni az életet és a könyveket, s közülük is elsősorban a minden igaz és szép iránt testvérként elfogadó Bibliát! — sugallta a megvilágosító erejű találkozás.

Csakhogy nekünk, embereknek metszéspontban élni, felelősséggel elfogadni mindennapi életünket és Isten útmutató szavát, korántsem egyszerű. Mert leginkább az a veszély leselkedik ránk, hogy teendőink felmorzsolják életünket, és nem hagynak sem időt, sem helyet Isten igéje számára. Kivételesen a fordítottja is megtörténhet velünk, ami régebben durva

nyersanyagot szállított radikális valláskritikáknak: úgy kerülünk Isten igézetébe, hogy megfeledkezünk evilági dolgainkról, és elidegenedünk földi hivatásunktól. Nos, megtapasztalva a metszéspontból kiköppent erőhatásokat, sürgetőbb szándékkal és nagyobb igyekezettel tekinthetünk Jézus példájára. Vajon neki, aki hozzánk hasonlóan ismerte az élet és az ige „kötélhúzását”, hogyan sikerült helytállnia? Miként tudta vállalni „sokra igyekvő” emberi életünk mindennapos gondjait, miközben rendíthetetlen bizalommal beszélt az „egyetlen szükségesség”-ről? Példája méltó a figyelemre, élete tanulságul szolgál és okulásunkra van.

Jézus mint Isten választott küldötte megfellebbezhetetlen igénnyel és páratlan öntudattal hirdette Isten országát. S Isten közelgő uralmának szemhatárán belül igényelte, sőt követelte a megtérést: „Tartsatok bűnbánatot . . . , mert közel van a mennyek országa” (Mt 4,17). A „metanoia”, a „megtérés”, a „bűnbánat” szónak ismerős csengése volt a zsidók számára. Nem Jézus szőteremtő leleménye volt, hanem azokra a régvolt prófétákra emlékeztetett, akik az engedetlen és hűtlen népet ismételten a szövetségkötés szavaihoz, ill. a Törvényhez szabott életmódra buzdították. Jézus tehát részben az ő sorukból lépett elő, hiszen nem elméleti kérdéseket feszegetett, hanem a Törát magyarázva életet eligazító szabályokat adott. Részben azonban messze fölül is múlta őket, mert olyan öntörvényű szabadsággal tanított, hogy még a sokat megélt és sokat tapasztalt hallgatók is fölszegték a fejüket, s ámultak tanításán: „. . . mert úgy tanított, mint akinek hatalma van, nem úgy, mint az írástudók” (Mk 1,22; vö. Mt 28—29).

Szavait azonban nem csupán az imént említett szuverenitás vési kitörölhetetlenül az emberi emlékezetbe, hanem tettei is. Mert olyan kivételes egyensúly áll fönn szavai és tettei között, amely számunkra örökre elérendő, de maradéktalanul soha meg nem valósítható eszményként mutatkozik be. Szavai magyarázzák tetteit, és tettei szemléltetik szavait. Szavai nemcsak az egész szőteremtő exegetizálják, hanem saját tetteit is. És tettei nemcsak Jahve egykor volt őtestamentumi nagy tetteinek összegző erejű illusztrációi, hanem saját szavainak is leghitelesebb szemléltető ábrái. Jézusnak „képes” szavai és „beszédese” tettei voltak. A szavak és tettek egybevágó horzsfelületéből támadt az az egyedülálló életmű, amelyet csak Jézus vallhat a magáénak. Nem csoda, hogy szavaihoz hasonlóan, cselekedetei ugyancsak ámulatot ébresztettek a szemtanúkban, akikből önkéntelenül szakadt föl a meglepetés szava: „Ilyet még nem láttunk soha” (Mk 2,12).

Tetteivel és szavaival úgy tanított, hogy életét számunkra, akik az élet és az ige, a szavak és a tettek metszéspontját keressük, követendő példának kínálta fel. Kedvelt szőfordulata volt: „Kövess engem!”, „Jöj utánam!” Emberekét szólított meg: szegődjenek a nyomába, és legyenek, mint ő, emberhalászok (vö. Mk 1,17). Márk úgy jellemzi a meghívott tanítványokat mint akik „követték őt” (1,18). A „követni” szó általában olyan valakire utal, aki megteszi vagy legalább készséges megtenni, amit Jézus tesz: „Ha valaki követni akar, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen” (Mk 8,34). Aztán az evangélista afelől sem hagy kétséget, sőt nagyon egyszerű, de ugyanakkor erőteljes nyelvi eszközökkel hangsúlyozza: a tanítványok nem haboztak, mint a Lk 9,59—62 vonakodó meghívottjai, hanem „otthagya a hálókat” „azonnal” engedelmeskedtek.

De ne gondoljuk, hogy Jézus csupán nagy vonalakban, merő általánosításokkal utalt az életére. Mindig azt tartotta s kínálta követendőnek, amit az ember a vele való találkozásban egészen konkrét módon megélt, érzékelhető bizonyossággal megtapasztalt. Szavait tehát akkor értjük igazán jól, ha azokat életének „értelmezési mezejébe” helyezzük. Így nemcsak szavainak és tetteinek egymást erősítő hiteléről győződhetünk meg, hanem arról is, hogy minden parancsának és kívánalmának valójában ő volt egyedülálló megvalósítója. Utóbbi megállapításunkat három, egymással látszólag lazán összefüggő, de mégis szerves egészé épülő példával szeretnénk igazolni.

„Szegény lett”

Jézus a gazdag ifjúkat azt tanácsolta: adja el mindenét, amije csak van, ossza szét a szegények közt, majd jöjjön és kövesse őt (vö. Mk 10,17—22). Voltaképpen azt kérte tőle, amit Jézus már megtett. A „Kövess engem!” felszólításnak ebben a beszédhelyzetben nincs más értelme, mint „Tedd, amit én is teszek!”, azaz: „Légy szegény, mint én!”. Jézusról joggal állíthatjuk, hogy szegény volt. Csakhogy nem családi, társadalmi körülményei miatt, amire esetleg a betlehemi szálláshely igénytelensége utalhatna, hanem saját döntése, választása kö-

vetkezében. A Szentírás szerint nyilvános működése előtt ácsként (vö. Mk 6,3) kereste a kenyerét. Ez a mesterség az ókorban többet jelentett, mint modern világunkban. Az ács amolyan helyi vállalkozó volt, aki házakat, otthonokat, hidakat épített. Más foglalkozásokkal összehasonlítva jól fizető szakmának számított, s tisztességes megélhetést, anyagilag rendezett életkörülményeket biztosított. Amikor Jézus tudatosan felhagyott ezzel a mesterséggel, és Isten királyi uralmának vándorprédikátorává lett, akkor vállalta a kockázatot, hogy elesik eddigi biztos jövedelmétől. És amikor másoktól kívánja az önkéntes szegénységet, akkor azért teszi, mert maga is szabadon választotta azt.

Feltegetésünket alátámaszthatja az a Jézusról szóló hagyomány, amelyet a 2Kor 8,9 őrzött meg számunkra: „Hiszen ismeritek Urunk, Jézus Krisztus jótékonyágát. Noha gazdag volt, értetek szegénnyé lett, hogy szegénysége által meggazdagodjatok.” Ezt a verset a szakemberek általában nem szó szerint, hanem átvitt értelemben magyarázzák: Jézus „gazdag” volt az ő istenségében, de „szegénnyé”, azaz emberré lett értünk, hogy mi, akik szegények vagyunk, meggazdagodjunk az ő szegénysége által. Az értelmezés tágabb újszövetségi igazságához nem férhet szó. De az már más kérdés: vajon a mondat ezen a helyen, tekintetbe véve szűkebb szövegkörnyezetét, Jézus önmagát kiüresítő megtestesüléséről s „minket üdvözítő megváltó művéről” szól-e, avagy mégiscsak igénytelen életmódjáról? Szent Pál a korintusiakhoz írt második levelében két fejezetet is (8. és 9.) a jeruzsálemi hívek megsegítésére szánt gyűjtésnek szentel. Nem véletlenül, mert ennek az adakozásnak, pusztán emberbaráti, karitatív-szociális jellegén túl (vö. 8,3: „Nem azért kell gyűjteni, hogy mások megszabaduljanak a szűkésztől, ti meg bajba jussatok, hanem az egyenlőségért”) teológiai jelentőséget tulajdonít. Részint az egyházak egymással közösségre lépő testvériségét látja benne: „... bőkezűségeketkel kifejezésre juttattátok a velük és a többiekkel való közösséget” (9,13). Részint meg — izajási ihletésre — a zsidó—keresztény jeruzsálemi gyülekezet vezetése alatt a pogány—keresztény egyházak végső eszkatologikus összegyűjtését szemléli a jótékonyági mozgalomban. Az apostol ebben a nagyigényű, „világot” mozgósító vállalkozásban és buzdításban „nervus argumenti”-ként igen hatásosan hivatkozhatott Jézus önként vállalt szegénységére.

„Kövess engem!” — szólta Jézus a gazdag ifjúhoz, „Boldogok vagytok ti szegények, mert tiétek az Isten országa” — hirdette a Hegyi beszéd Lukács-féle „siksági” változatában. A szegények oldalára állt, de nem azzal az indulattal, hogy a gazdagokat kirekessze az üdvösségből. És nem azért tartja boldogoknak a szegényeket, mert, ha van türelmük kivárni, a mennyekbe fognak jutni. Jézus jól ismerte a szegény gazdagokat, és volt dolga gazdag szegényekkel. Ősi, talán még Elizeusra és tanítványi körére visszanyúló prófétai hagyomány alapján hirdette a szegénységet mint létformát, mert tudta: kötöttségektől, függőségi viszonyoktól mentesen, szabadon — így tud az ember egyre növekvő teret átengedni önmagából az Istennek. Ezért maga is „szegénnyé lett”.

„Nyilj meg!”

Jézus szegénysége megbízható kalauzként elevezt legrejtettebb titkához: bensőséges kapcsolatban állt az Atyával. Ez a bensőséges kapcsolat átjárta emberi megnyilatkozásait, de elsősorban az imádság szavaiban és gesztusaiban jutott kifejezésre. Imádságaiban „Abba”-nak szólította az Istent (Mk 14,36), mint arámul a kisgyermek az édesatyját. János evangéliuma szerint ez a megszólítás egyedi és kihívó volt. Nem egy rosszindulatú zsidó káromlásnak vélte, és elegendő okot láthatott benne, hogy ezért Jézus halálalal lakoljon: „... a zsidók még inkább az életére törtek, hisz nemcsak hogy megszegte a szombatot, hanem az Istent is Atyjának nevezte, s így egyenlővé tette magát az Istennel” (5,18). Jézus barátai és tanítványai számára azonban az új névnek igen nagy jelentősége volt, mert segítségével lassan, egyre jobban megtanulták és megértették Jézus benső egységét az Atyával. Így, amikor Tamás apostol azt mondja Jézusnak a feltámadás után: „Én Uram, és Istenem!” (Jn 20,28), akkor ez a vallo-más már úgy értékelhető, mint a Jézus imádságaiban használt „Abba” szó legmélyebb jelentésének végső kifejezése és kifejtése.

Lukács említi: Jézus imádsága élénk hatást keltett a tanítványokba. Meg is kérték: „Uram, taníts meg minket imádkozni, mint ahogy János is megtanította tanítványait” (11,1). A régi, nagy vallási vezetőknek, mint Keresztelő Jánosnak, szokása volt, hogy követőiknek a másoktól való elkülönülés és az egyűvé tartozás jeleként sajátos vallási gyakorlatokat tanítottak és ír-

tak elő. Jézus azonban nem ezt tette, hanem megosztotta tanítványaival az Istennel folytatott párbeszédeinek jellegét és módját (vö. Lk 11,2). Beavatta őket az imádság „műhelytitkaiba”. Egyszerű szókészletet, puritán stílust adott nekik, hogy ne a szószaporításban, hanem az Atya akaratának teljesítésében lássák az Istennel való kapcsolat lényegét. Ezért az „Atya” Lukács féle rövidebb változata hívebben örzi Jézus imádságának eredeti természetét, mint a „mi Atyánk” a Mt-ban (6,9). Az „Abba” szó azután a szüntelen használat és imádság révén hamarosan széles körben elterjedt és közkedvelté vált az első keresztények között. Ezt a gyakorlatot — jó harminc évvel Jézus halála után — ékesen példázza Szent Pál esete. Az apostol görögül ír a rómaiaknak, akik nem beszéltek Jézus anyanyelvét. Levelében azonban mégis idézi az arám „Abbá”-t. Nyilván azért, mert évek során a keresztény istentisztelet és élet kulcsszavává lett. „Nem a szolgáltság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljete, hanem a fogadott fiúság Lelkét nyertétek el, általa szólítjuk: Abba, Atya! A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk” (Róm 8,15–16; vö. Gal 4,6–7).

Tény, hogy a Jézus imádságának gazdagságára és gyakoriságára vonatkozó élő hagyományt Lukács találékonyan, minden lehetőséget kihasználva értékesítette evangéliumában. Jézus imádkozik, és belső kapcsolatban áll az Atyával, amikor megkeresztelkedik (3,21). Éjszakahosszat imádkozik a tizenkét apostol kiválasztása előtt (6,12). Színeváltozása a hegyen — úgy tűnik — imádságának eredménye és kifejezése (9,29–36). A Getszemáni kertben pedig szavakkal és szavakért küszködik, úgy hogy „verejtélke mint megannyi vércsepp hullott a földre” (22,34–45). Olykor meg — erről is értesülünk — „kitörő örömmel dicsőítette az Istent a Szentlélekben”, s adott Neki hálát a hetvenkét tanítvány küldetésének sikeréért (10,21–22).

Mivel az imádság Jézus belső életének hiánytalan kifejezése volt, ezért szavai és gesztusai mély nyomokat hagytak mindazokban, akik vele voltak. Később, halála és feltámadása után vissza-visszaemlékeztek rájuk és utánozni kezdték őket. Márk például a kereszttség szertartásának stílusában tudósít a süketnéma meggyógyításáról, amikor így fogalmaz: Jézus „... fülébe dugta az ujját, majd megnyálazott ujjával megérintette a nyelvét, föltekintett az égre, fohászodott és szólt: „Effata, azaz nyilj meg!” (7,33–34). Jézusnak ugyancsak az Istennel való benső egysége tette emlékezetessé azt a kézmozdulatát is, amellyel megtörte a kenyeret. A mozdulatokról — föltekintett az égre, áldást mondott, megtörte a kenyeret — körültekintő figyelemmel és aprólékos gondnal számolnak be az evangéliumok szerzői mind a kenyérszaporítás, mind az utolsó vacsora jelenetében (vö. Mt 14,19; 15,36 és 26,26–27). A kenyértörés gesztusa, akárcsak a fület és nyelvet érintő kézmozdulat feledhetetlenül rögzült az emlékezetbe. Úgyhogy a két emmauszi tanítvány az úton mellőlük szegődött idegenben csak akkor ismerte föl Jézust, amikor az megtörte és megáldotta a kenyeret (vö. Lk 24,30–31). Az ApCselnek szerzője külön gondot fordít annak bemutatására, hogy Jézus imádkozó szavainak és mozdulatainak továbbadása nem élettelen gesztusok és holtta vált ismeretek átszarmaztatása, hanem olyan örömhír átörökítése, amelyet a korai igehirdetők hittel megvalósítottak és megéltek. Következésképpen Lukács aprólékosan leírja: hogyan követte és utánozta Péter és Pál Jézusnak hatalommal végbevitt tetteit. A béna Éneász meggyógyításában (9,33–34) és a joppéi Tabita feltámasztásában (9,36–41) Péter ugyanúgy és ugyanazokkal a szavakkal gyógyít, mint Jézus:

Lk 8,51–56:
Leány kelj fel!
Jézus megfogta a leány kezét.
Jézus, amikor odaért a házhoz,
nem engedett be senkit.

ApCsel 9,36–43:
Tabita, kelj fel!
Péter odanyújtotta a kezét és fölsegítette.
Péter mindenkit kiküldött.

Pál „életrajzában” Lukács ugyanezt a párhuzamot dolgozza ki. Az apostol Lisztrában meggyógyít egy születésétől fogva béna embert (14,8–10). Majd ő is föltámaszt egy ifjút, Eutichuszt, aki elaludt a hosszú igehirdetés alatt, lezuhant a harmadik emeletről, és holtta zúzta magát (20,1–10). Az író, Pállal kapcsolatban, szintén megemlíti a jézusi hagyomány fontosságát és folytonosságát, mégpedig mint megvalósított, megélt kérügmát. Az apostol hivatkozik is rá az efezusi presbiterek előtt: „Ti tudjátok, hogy Ázsiába jövelelem első napjától fogva hogyan éltem köztetek” (20,18). Olyan életmódra utal, amely Jézusra volt jellemző. Majd részletekbe is bocsátjuk: „zaklatások közt éltem” (20,19), „házzal házra tanítottalak benneteket” (20,20), „nem kívántam senki ezüstjét, aranyát vagy ruháját. Ti tudjátok, hogy ezek a kezek

keresték meg azt, amire nekem és környezetemnek szüksége volt" (21,33—34). Ezen az önarcképen Jézus portréjának vonásai rajzolódnak ki. Az ApCsel mint első „imitatio Christi” éppen ezt a folytonosságot, a Krisztus szavaiba és tetteibe öltözött új életet hivatott ábrázolni.

Amint régi szótövek szívósan továbbélnék a belőlük képzett újabb szavakban, azonképpen Jézus szavai és tettei is hatékonyan megjelenültek a keresztségben és eucharisziában, az igehirdetésben és életvitelben. A folytonosság tehát nyomon követhető Jézus szavai és tettei, valamint az őskeresztény hitélet között, de az egykori igék és tettek alakjukban megváltoztak, hogy betölthessék rendeltetésüket az életben. Mindez lehetséges volt, mert a Jézusra emlékező első keresztények, akiknek nagy szerepük volt az evangéliumi hagyományok gondos összegyűjtésében és rögzítésében, a feltámadás után megnyitlak; Jézus hozzájuk is szólt: „Efata, azaz *nyílj meg!*”

„Szerettelek benneteket”

Szegénység, nyíltság és mindkettő koronája: a szeretet. Jézus egész életstílusának középpontjában az a meggyőződés állt, hogy a szeretet az élet lényege és értelme. Amikor megkérdezték tőle, mi az első parancs, nem habozott. Márk evangéliumában a kérdésre a zsidók déli imádságát idézve válaszolt: „Halld Izrael: az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr. Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és minden erődből” (12,29—30; vö. MTörv 6,4—5). Jézus azonban az elsőhöz egy második parancsot is csatolt: „A második így szól: Szeresd embertársadat, mint saját magadat” (Mk 12,31). Máté azáltal hívja fel a figyelmet a két parancs hasonlóságára, hogy összekötő s egyben értelmező szöveggént néhány szót illeszt közéjük: „A második hasonló hozzá” (22,39). Lukács valójában egy parancsot lát a kettőben, s belőlük két hangsúlyú egyetlen mondatot szerkeszt: „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből, embertársadat pedig mint saját magadat” (10,27). Végül János már úgy beszél a szeretetről, mint a parancsról, Jézus egyetlen parancsáról: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket” (15,12).

Ám a szavak nemcsak elhangzottak, hanem tettekbe is öltöztek. A vámosok, bűnösök, kitiszítottak elfogadása tisztázta a szavak értelmét és kimérte feszítettségét. Sőt az evangelisták Jézus szeretetének sajátos vonásáról sem hallgatnak: az ellenségszeretetről s az élet mások javát szolgáló odaadásáról. Az előbbiről Máté a Hegyi beszédben tudósít: „Hallottátok a parancsot: Szeresd embertársadat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért” (5,43—44). Ez a szeretet magát Istent fogja megjeleníteni a földön: „Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is” (5,45).

Máté hangsúlyozni kívánja a szenvedéstörténetben: ha szeretjük ellenségeinket, akkor Jézusnak Júdás iránt tanúsított magatartását követjük. Az utolsó vacsorán Jézus szíve elszomrodott. Arra gondolt: egyik asztaltársa, aki éveken keresztül követője volt, el fogja árulni: „Bizony mondom nektek, egyiketek elárul” (26,21). Ez a szándék mélyen megrázta, és csak annyit mond: „Jobb lett volna neki, ha meg sem születik” (26,24). A csalódás ellenére azonban nem törődik egyéni érzelmeivel, hanem Júdás közösségre szoruló reménytelen igényével foglalkozik. Nyílt együttérzéssel fogadja Júdás áruló csókját és ölelését (26,48—49). A feszült helyzetben Jézus tapintattal szól, ismét ki akarja fejezni: mindazok ellenére, amit Júdás a fejében forgatott, mégis elfogadja őt: „Barátom, miért jöttél?” (26,50).

János erősebb vonásokkal ábrázolja Jézus szeretetének egyedülálló voltát. Júdásnak nagy a felelőssége a falkányi csapatban, mivel nála a közösség pénze és ő gondoskodik a szegények alamizsnájáról (vö. 12,6; 13,29). János, akárcsak Máté, úgy ítéli: Jézust aggasztja Júdás szándéka: „Bizony mondom nektek: egyiketek elárul” (13,21). Ennek ellenére Jézus mégis nyitva hagy minden kaput Júdás előtt. Jézus korában szokás volt a szeretet rendkívüli jeleként falatnyi ételt venni és azt a barát szájába adni. Jézus ezt teszi Júdással (13,26). Ő azonban már nem fogékony erre az invitáló szeretetre; a megszállottság már bezárta a szívét: „Közvetlen ezután a sátn belépett a szívébe” (13,27). De Jézus még ekkor is olyan közvetlen szavakkal szólítja, hogy megszabadulhatott volna annak elkövetésétől, amire vállalkozott: „Amit tenni akarsz, tedd mielőbb!” (13,27). János „külön értesülésként” megjegyzi: akkor senki sem értette, hogy mi is történt. Jézus ugyanis előzékenyen beszélt Júdással. A tanítványok könnyen gon-

dolhatták: Júdás azért ment ki, hogy élelmet szerezzen, vagy hogy alamizsnát osszon a szegényeknek, amint ez szokás volt a zsidóknál húsvét idején (13,29). Jézus és Júdás jelenetét János nem véletlenül zárja a szeretetparancs megfogalmazásával: „Szeressétek egymást! Amint én szeretlek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást!” (13,34).

Jézus szeretetének másik megkülönböztető jegye az az elszántság, hogy akár élete feláldozása árán is igazolja szeretetét. Ez az önkéntes áldozat, úgy tűnik, közvetlen kapcsolatban áll Jézus erőszakos magatartásával és tehetetlen szeretetével. Egyáltalán nem volt szükség-vagy végzetserű, hogy Jézust az időtájt Jeruzsálemben letartóztassák. Ő azonban eldöntötte: másokat, ill. minket szeretettel és nem erőszakkal kíván megnyerni. Ezért mondja Péternek, aki kivont karddal próbált ellenállni: „Tedd vissza hüvelyébe kardodat. Aki kardot ragad, az kard által vesz el. Vagy azt hiszed, hogy nem kérhetném Atyámat, s nem küldene tizenkét légió angyalnál is többet?” (Mt 26,52—53).

Jézus tehetetlen szeretete, amelyről a Hegyi beszédben szolt és olyan példázatokban, mint a tékozló fiú, életstílusán nyugszik. Olyan életmódon, amely a rosszra jóval, a sértésre meg szeretettel válaszol. „Én pedig azt mondom nektek, ne szálljatok szembe a gonosszal. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is. Aki perbe fog, hogy elvegye ruhádát, annak add oda a köpenyedét is. S ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira” (Mt 5,39—41). Ezeket a szavakat maga Jézus exegetizálta — életével, tetteivel. Mert a gonosszal nem szállt szembe, inkább a jósággal kívánta legyőzni azt. Megütötték jobb arcát, és zokszó nélkül odatartotta a másikat is. Perbe fogták, elvették ruháját, ő meg a köpenyét is odaadta, melyre kockát vetettek a kivégző katonák. Mérföldnyire kényszerítették, és ő kétannyira is hajlandó volt elmenni: egészen a keresztaláig. Jézus a tékozló fiú példázatában úgy állította elénk az Atyát, mint aki a szeretet mellett döntött. Ha erőszakkal hazahozatná kisebbik tékozló vagy behozatná nagyobbik duzzogó fiát, akkor — tudja — örökre elveszítené őket. Ezért az atya tehetetlen. Jézus elmondta a parabolát, és életével hitelesítette azt. Mert ő, akárcsak az atya, a szeretet mellett döntött. Tudja, ha erőszakhoz folyamodna, örökre elveszítené minket. Ezért ott függ a kereszt: mozdulatlanul és tehetetlenül. Jézus élete úgy fejeződik be, mint a példázatbeli atyáé: a csak kérni és várni tudó szeretet szorongató jelenetével, vajon mozdítható-e a fiú? Vajon mozdíthatók vagyunk-e?

...

Ige és élet, szavak és tettek metszéspontjában élni — kezdtük gondolatainkat. Jézus élete három, emelkedő irányú, egymásra épülő körökben arra ad példát, hogy világunkban, környezetünkben —, amely soknak tartja a szöveget, de a képeket még szívesen megtekinti — legyünk Jézus szavainak illusztrációi, „képes bibliája”, „biblia pauperum”-ja vagy ahogy egy középkori mondás tartja, persze ma már minden hívőre vonatkoztatva: „vita clericici, evangelium populii” (a pap élete: a nép evangéliuma). Ha tetteinkben „képekké” válunk, akkor talán az életünkben betűzgető, olvasgató embertársunk egykor szavainkra is felszegi a fejét. Mert: „A mai embert inkább érdeklik a tanúk, mint a tanítók, és ha mégis hallgat a tanítókra, azért teszi, mert ők egyben tanúk is” (VI. Pál pápa).

A TEOLÓGIA folyóirat munkatársai a katolikus egyház tanításának keretein belül saját felfogásukat, nézeteiket fejtik ki, saját választott módszereiket alkalmazzák. A közös hit egysége folyóiratunk számaiban a legitím sokszínűség harmóniájában kerül az olvasó elé.

AZ EMBER JÉZUS KRISZTUS

... tökéletes istenségében . . . tökéletes em-
berségében; istensége szerint egylényegű az
Atyával, embersége szerint egylényegű ve-
lünk . . ."

Khalkedóni Zsinat (DS 301)

Ha Jézus Krisztusról beszélünk vagy hallunk, a megváltó Isten alakját látjuk magunk előtt. Akaratlanul is — és sokszor talán előítélettel — a hit hiányát érezzük ott, ahol Jézusról mint emberről, valóságos emberről beszélnek. Ahogyan a teológia történetében sem került a vizsgálódás középpontjába, úgy sajnos, a mi gondolkodásunkban sem foglal el élvonalbeli helyet az Údvözítő teljes, velünk egylényegű embersége. Elmondhatjuk, hogy csak a IV. és V. század fordulóján érezték ennek nagyobb hiányát és szükségét, elsősorban az antiókhiai teológusok, az iskolájuk atyjaként tisztelt Tarszoszi Diodoros (+394), a legtekintélyesebb mesternek tartott Mopszuesztiai Theodorosz (+428), a kiélezett vitakozásáról ismert Edasszai Ibász (+457) és a nagy műveltségű Kúroszi Theodoréosz (+458). A három utóbbit Justinianus császár nyomására elítélte az 553. évi Konstantinápolyi (V. egyetemes) Zsinat, Theodoréosz tekintélyét még Khalkedónt előkészítő érdemei sem tudták megvédeni, a „Leporius-féle ügyben” érdekelt afrikaiak (Karthágói Aurelius és Hippói Ágoston) és Leo pápa, akit Khalkedón révén Keleten is jól ismertek; a monofiziták őrá is ugyanolyan szemmel néztek mint Theodoréoszra, sőt a szélsőségesek mint Nesztorioszra, bár elítélni őt sohasem lehetett. A patrisztikus kor krisztológiai kérdéseiben többnyire Krisztus istensége körüli problémák voltak a súlyosabbak; ezek megoldása kedvéért a Krisztus teljes misztériumára nem eléggé ügyelő irányzatok emberi valóságát a korábbi századokban egyszerűen feladták (a doketizmus), a későbbiekben pedig vagy megcsontították (a IV. század apollinaristái) vagy realitását torzították (V. és VI. szd. monofizitái). A megtestesült Ige embersége ugyan egyedi, sajátos jelenség, de ez nem jelenti azt, hogy más mint a mi emberségünk. Ezt kívánta leszögezni az antiókhiai teológia és Leo pápa szorgalmazására a Khalkedóni Zsinat. A Szentírásban a teológus számára súlyos mondat, az istenség kedvéért a emberit elhanyagolóknak pedig komoly figyelmeztetés volt és marad a Zsid 4,15 kijelentése: „ugyanis nem olyan főpapunk van, aki gyengeségeinkkel ne tudna együttérezni, ő kísértést szenvedett mindenben hozzánk hasonlóan, de a bűntől ment maradt.” Talán nem lesz haszontalan Jézus Krisztus mélyebb ismerete érdekében, ha a teológia történetének első korszakát mint „magistra vitae”-t idézzük, és egy panorámát vázolunk magunk elé arról, hogy milyen gondolatokat, eszméket fogalmaztak meg az ember Jézus Krisztusról.

Az apostoli hit Jézusról mint Isten Fiáról tett tanúságot. A „Frühkatholizismus” (a korai katolicizmus), a „Nagyegyház” ezt a szó tényleges értelmében állította. A zsidó-kereszténységhez tartozó ebioniták Jézust, szerintük József és Mária fiát felmagasztaltatásában tartották Isten Fiának, mert Izrael Istene Őt a Törvényéhez való mindhalálig tartó hűségéért nem hagyta romlásban, hanem mint fogadott fiát (adopcionizmus) maga mellé ültette (vö. Zsolt 109,1). Szerettek hivatkozni Péter apostol pünkösdi beszédére (ApCsel 2,14—41). Ireneus egyházatyától tudjuk, hogy több gnósztikus irányzat is átvette az ebioniták tanítását; az elmúlt száz év Jézus-irodalmát ismerőknek pedig nem kell bizonygatni, hogy a humanizmus irodalmárjai mennyit építettek az ebionita hitre. Két krisztológiai modell kapcsolódott ehhez a felfogáshoz:

— 1. Jézus tökéletes próféta volt, mert a Jordánban való keresztségekor rászállt Szentlélek egész életében — nem pedig időlegesen mint a korábbi prófétáknál — vele maradt: ez az ún. „pneumakrisztológia”;

— 2. Az ember Jézusban benne lakott Isten Igéje úgy, mint a templomában, egyesek szerint fogantatásától, mások szerint pedig keresztelkedésétől: ez az ún. „enokészisz-krisztológia”. Ez utóbbit vallotta Szamoszta Pál, antiókhiai püspök, akit tanításáért 268-ban elítéltek, majd nézeteinek felújításával gyanúsították minduntalan az antiókhiai teológusokat (Samosatenus reddivivus). Az egyház egésze következetesen visszautasította az olyan megfogalmazásokat, melyek Jézus Krisztusban két valakiről, két „én”-ről beszéltek.

Tehát az ebioniták szerint Jézus Krisztus tökéletes ember volt, mégpedig az Isten Törvénye szemszögéből. Őbenne nem volt törvényszegés, vagyis büntelen volt. Voltaképpen a büntől való mentességet fejezte ki a doketizmus is. Az anyagot ők rossznak tartották — vagy a lét rendjében alacsonyabb helye, vagy más tökéletlensége folytán —, így a vele való egyesülés bűnnek vagy büntetésnek számított, ezért a Megváltó személyét tőle távol akarták tartani. Bármennyire is meglepő, de a legtöbb irányzatában valamiféle doketizmust tanító gnószticizmus kidolgozta a bűnhődő-bűnöző Krisztus figuráját is. Voltak olyan tanítók, akik szerint az anyagvilág kötöttségétől, vagyis a bűnös állapotból nem annyira az önmegtartóztatás, az aszkézis útján lehet megszabadulni, hanem éppen ennek ellentétével, a szabadossággal. A Törvény hivatalos képviselőivel és propagálóival, a szadduceusokkal, írástudókkal és farizeusokkal szembehelyezkedő jézusban ennek az „üdvösségnek” szerzőjét és példaképét látták. Karpokratész szerint Jézus azzal váltott meg bennünket (illetve csak a gnósztikusokat), hogy minden bűnt elkövetve szabadult ki az anyagvilágból. Tanítványai körében Krisztus alakja a szabadosság modelljévé formálódott. Az „addig nem szabadulsz ki onnan, míg vissza nem fizeted az utolsó fillérig” (Lk 12,59) evangéliumi mondatot ők úgy értelmezték, hogy „börtön a test, és addig senki sem szabadulhat ki belőle, amíg az összes bünt el nem követte” (Irénéus, AH 1,25,4). Alexandriai Kelemtől ránk maradt egy olyan megjegyzés, hogy Baszildész is azt tanította volna, hogy az ember Jézus a maga bűneiért szenvedett (Str. IV, 12,1). M. Simonetti patrológus, ókori irodalomtörténész szerint itt nem emberi magatartásról van szó, hanem pusztán csak az anyaggal való érintkezés állapotáról (Testi. gn. 73. old.). A bűnhődő-bűnöző Jézus Krisztus alakja csak a szélsőséges és gyakorlati sikon építkező gnósztikus irányzatoknál fordul elő, az egyház képviselői mindig élesen tiltakoztak az efféle gondolkodásmód beszűkredése ellen.

Az ilyen szélsőségek ellenére is sokan nagy hangsúllyal beszéltek arról, hogy Jézus nemcsak a büntől, hanem a bűn mindenféle következményétől is mentes volt. Az ellentétes oldalon álló gnósztikusok (Simon Mágus, Markion) ilyenek tartották magát az anyagot, ennek következtében kompromisszum nélküli doketizmust vallottak. A szélsőséges Markiont mérsékelő tanítványai (pl. Apellész) és Valentinosz iskolái — a gnószticizmus „tengely szisztémái” — Krisztus úgy mentesítették az anyag bűnétől, hogy a megtestesülésben felsőbbrendű (pszükhikosz) anyag felvételére gondoltak. Hasonlóképpen tanítottak két évszázaddal később Laodikeai Apollinarisz tanítványai, akik szerint Krisztus „mennyei testet” vett fel, sőt közülük némelyek azt állították, hogy a Megváltó emberi teste örök, teremtés előtti. Krisztus magasabbrendű állapotban létező emberségét vallotta Hilarius egyházatya is a IV. szd. közepén; úgy hitte, hogy a színváltozás alakja és a tengeren való járás, tehát a csodálatos megnyilvánulások voltak benne a természetesek, míg éhezése, sirása, szenvedése tekinthetők csodának (Trin X,23,37). Voltaképpen egy ilyen elgondolást építettek ki teológiailag a Halikarnasszoszi Julianust követő monofiziták, akik Jézus emberségében már a megtestesüléstől fogva a feltámadás utáni állapotot tartották reálisnak. Szerintük a törékeny emberi megnyilatkozások, és főként a szenvedés „fantasztiák” voltak, amivel ők nem valamiféle doketizmust gondoltak, hanem az isteni akarat csodáinak megnyilvánulását látták bennük. Justinianus császár különösképpen is felkarolta ezt a teológiai nézetet (Leontiosz B. Sect. V.), de a „klasszikus” monofiziták — elsősorban Szeverosz, antiókhiai pátriárka — mereven visszautasították.

Krisztus emberi mivoltának felsőbbrendű, és ugyanakkor mégis velünk enylényegű valóságának megvilágítására alkalmas eszközül kínálkozott a páli teológia Ádám—Krisztus párhuzama. Krisztus emberségének valóságát Ádám paradicsomi állapotával egyezőnek tartották. Ez a teológiai kép szépen kidomborította az Isten kegyelmében élő ember létmódjait, de a velünk közös emberi sorsot vállalt életet már nehezen lehetett bemutatni rajta. Alexandriai Kelemen volt az első, aki nagy gondot fordított ennek szemléltetésére. Nála az ember Krisztus „sztatikus idea”. Az éhezés, a szomjazás Jézusban nem a természet adottsága, hanem merő pedagógiai eszköz. Kelemen a görög kultúra igényei szerinti tökéletes emberi jelenséget rajzolja meg Jézusban, benne a szellemi életet semmi sem zavarhatja, ő tudott tökéletes „apatheióban” (szenvédeylektől függetlenül) élni, ő lehetett egészében „anamartósz”, ami itt nem büntelenséget jelent, hanem tévedhetlenséget (Str. III, 12,3), mert a bűn lényege az alexandriai katekétánál a tudatlanság és a belőle fakadó tévedés.

Jézus emberségében az isteni Ige, a Logosz, tökéletes kifejező eszközét látták anélkül, hogy az emberi lét adottságait tagadták volna benne. De még ennek a két tényezőnek az összehangolása is sok nehézséget hordozott. Az emberi lét adottságaihoz hozzátartozik az életkorok egymásutáni-

sága, amit Jézusban is valóságnak mond az evangélium, pl. a gyermekkori növekedést (Lk 2,52). Ágoston radikálisan beszél erről Krisztusra vonatkozóan, állítja, hogy ha őt nem feszítették volna fiatalon keresztre, akkor a természet rendjéhez híven ő is megöregedett és meghalt volna (Pecc. mer. II,18,29). A pelagianistákkal szemben fontosnak tartotta kiemelni a Hippói Püspök, hogy az Üdvözítő az „Ádámában elbukott” emberrel vállalt közösséget. A halál, a szenvedés, a bűn következtében lett az ember osztályrésze, és a Megváltó éppen ezeket tette az üdvösség eszközüvé. Jézus tehát romlandó testet vett fel. Vajon szellemiségében, emberi lelkében is hordozott valamit a mi „Ádámától megnyomorított” sorsunkból, vagy legalább a szellemi fejlődés velejároból? Az ariánusok, az antiókhiai teológusok és a nesztóriánusok a gyermekkori, az életkor adottságaival járó tudatlanságot és a felnőtt ember szellemének korlátozottságát nyíltan állították Jézusban. Az ariánusok ezt egyben a teremtménynek tartott Logosz adottságának is tartották; velük szemben Athanasz a Logosz tökéletes isteni tudását védte Jézusban, az ezzel feszültségben álló evangéliumi mondatokat az üdvösségi misztérium pedagógiai megfogalmazásának tartotta (C. Ar. III, 42—49). Az antiókhiaiak Krisztus mindenben hozzánk hasonló emberségének megnyilatkozásait látták az ilyen evangéliumi sorokban. Nyugaton az V. sz. elején egy Leporius nevű gall szerzetes tanított hasonlóképpen, aki Krisztusban gyermekkori tudatlanságot, a felnőtt ember ismeretbeli töredékességét, sőt még az emberi hitet is feltételezte (Lib. em. 8.10). Tanításában egy jó évtizeddel megelőzte Nesztóroszt, nálánál azonban egyoldalúbban fogalmazott, Krisztus emberi hitét illetően túl is tett rajta.

Az antiókhiai teológusok törekvésében igen pozitív volt Krisztus valóságos emberségének komolyanvétele, de tanításuk hiányosságaként hozható fel, hogy Krisztus isteni és emberi természetének adottságait nem mindig és nem egészen személyének egységében látták. Hasonlóan Leporius is, aki Isten szenvedhetlenségének védelmében Jézus emberségét isteni személyétől némiképpen „önállósította”. Leporius-t a gall püspökök és a massziliai szerzetesek (főképpen Joannes Cassianus) elűzték, Afrika keresztényei közé menekült, ahol Ágoston irányítását elfogadva kiigazította tanítását. A hippói Püspök úgy látta, hogy a gall szerzetest a „pius timor” vitte az „incautus error”-ba (Ep. 219,3), ezért nyilatkozatot szerkesztett az ő nevében, amelynek aláírásával saját gondolkodását felülvizsgálta és megbékült egyházával. Ez az irat az ún. Liber emanationis — 418 körül keletkezett —, amely később Leo pápát és Nyugat kereszténységét segítette abban, hogy a Kírilloosz és Nesztórosz között kibombant krisztológiai problémákban útmutatást adjon. Ebben az iratban olvashatjuk: „nem szabad mondani emberségéről sem, hogy a próféták Ura valamit nem tudott” (Lib. em. 10). Ágoston már annak előtte is helytelenített minden olyan kijelentést, amelyben az emberi korlátozottság az isteni személyt csorbítja. Így ő a gyermek Jézust is mentesíti a gyermekkori tudatlanságtól (Pecc. mer. II,29,48). Sajnos, azt a látásmódot, amely szorosan az isteni személy oldaláról nézi az emberi adottságokat, a patrisztika következő századaiban nem egészítették ki az emberi oldalról való szemlélettel. Megannyi gátló oka volt ennek, talán a legfőbbek: a barbár, perzsa, arab inváziók okozta kulturális összeroppanás és az, hogy a monofizitizmus fölénye Keleten még a khalkedóni hitvallást is veszélyeztette. Krisztus emberi tudásának természet adta korlátairól próbált tanítani Themisztiosz alexandriai diakonus, de törekvése mind Keleten, mind Nyugaton nagy megütközést keltett, és idejekorán „agnoéta” eretnységnek bélyegezték.

Nemcsak az újabb törekvéseket, hanem a korábbiakat is az ítékezés mérlegére állították. Elitették az antiókhiai teológia vezető egyéniségeit, műveiket hosszú ideig módszeresen pusztítják. Tanításukat lényegében a „justinianusi aktákból” ismerhetjük, de ezeket azzal az óvatossággal kell kezelnünk, hogy az ellenfél fogalmazásai. Mopszuesztiai Theodoroszt főként azért kárhoztatták, mert azt tanította: „más az Isten Ige és más a Krisztus, akit a lélek szenvedélyei (hüpo pathón pszükhész) és a test kívánságai (kai tón szarkosz epithümión) zaklattak, és a hitványabb dolgoktól csak fokozatosan szakadt el, és így cselekedeteiben való előbbrehaladásával lett egyre jobbá, életvitelében szeplőtlené, és mint csak ember keresztelkedett meg az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, a keresztsége révén nyerte el a Szentlélek kegyelmét, és kiérdemelte a fiúvá fogadást . . . feltámadása után lett értelmét tekintve változatlan, és teljességében vétekezhetetlen (DS 437). M. Theodorosz tanítását egyébként csak mozaikfoltokat adó töredékekből ismerjük, de annyi bizonyos, hogy ennél még inkább orthodox tanítást hirdetett. Mert ő sohasem tanított „két Krisztusról”, sőt még Nesztórosz sem; továbbá azt sem tanította, hogy Jézus valamiképpen az Atya fogadott fia lenne, ezért a keresztségre vonatkozó kitétel is nehézzen állítható róla. Ha nem is ilyen szélsőségesen mint az ellene szóló fogalmazás, de

komolyan tanított Krisztus hozzánk hasonló emberségéről, arról, hogy Krisztus embersége az emberi fejlődés realitását hordozta. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy milyen hangsúllyal beszélt Krisztus emberségéről, úgy, hogy az istenségével feszültségbe kerülhetett és azt zavarhatta. A latin és alexandriai teológia ennek még a lehetőségét is mereven elutasította. A Nyugat teológiáját erősen befolyásoló Ágoston egyik utolsóként írt művében keményen fogalmaz: Aki azt hinné, hogy Krisztus teste a lélek ellen vágyakat táplált, legyen elítélt" (Op. imp. c. Jul. IV,47).

A test és a lélek, az isteni és emberi megnyilatkozások feszültségbe jutásának sajátos területe a megkísértés. Vajon a Megváltó személyénél volt-e valamennyi esélye a „Gonosz tétjének?” Érzéseink azt diktálják, hogy ez a kísértés realitásához hozzátartozik, csakhogy Krisztusra vonatkoztatva ezt — könnyen „harapófogó” szituációba kerülhetünk. Mert ha az igen felé hajlunk, nehezen állíthatnánk ezt az isteni személyről; ha pedig a nem felé, akkor a kísértés lényegét érezzük elsikkadni. A Zsid 4,15 kijelentéséről nem feledkezhetünk meg. Az egyházatyák nem adnak teret a dilemma megfogalmazásának: Krisztus megkísértésében a számunkra adott példatanítást látják. A tökéletes Mester példát ad a tökéletességre törekvő tanítványoknak a helytállásra. Maga Mopszuesztiai Theodorosz is így beszél Jézus megkísértéséről: „Az Úr háromszor kerekedett felül a Sátánon, ebben az újra meg újra kivívott győzelmet adta nekünk” (Inc. fragm. XIII.). Jézus Krisztus vétkezetlenségét az atyák már Justinustól (Dial. 102,7) fogva egyszerű állításban tanítják, valószínűleg „kelet exegétája”, M. Theodorosz fejtegetéseiben kitért Jézus kísértéseinek „mindenben hozzánk hasonló” jellegének lehetőségeire is. Az ő korában ez igen nagy visszatetszést keltett. Minden valószínűség szerint az ő iskolája ellen beszélt Alexandriai Kürillosz, mikor ostobáknak bélyegezte azokat, akik azon eszelősködnek, hogy Krisztus — nem tudni miképpen, de valahogyan mégis — vétkezhetett (C. antr. 23). Ugyanígy nyilatkozott a nagy nyugati kortárs is: Ágoston (Ench. 40; Corr. et gr. 11,30), valamivel korábban Ambrus (Inc. 7,69), és később Leo pápa (Thomus 2).

A dogmatörténet számára fájdalmas veszteség az antiókhiai iskola mesterei — Tarszoszi Theodorosz és M. Theodorosz — műveinek elpusztítása, — és nem csupán a patrisztikus kor teljesebb és hitelesebb megismerése miatt, hanem azért is, mert ezzel a Jézus Krisztus emberi arcát kutató irányzat pályája szakadt meg. Voltaképpen csak a felvilágosodás utáni időkben akarták újra felfedezni, — nem teológusok — és a keresztény hittől tudatosan elidegenített formában tették meg (Reimarus, D. Strauss, Renan, Paulus), de a múlt század közepétől a szekularizált szellemi élethez igazodó teológusok is ráirányították figyelmüket (Günther, Klee, Schell, Lebreton stb.), akiknek munkássága megérdemelne legalább egy bemutató tanulmányt.

Kiegészítő megjegyzések:

MONOFIZITÁK Krisztusban egy, istenemberi természetet valló eretnység. A Khalkedóni Zsinat (451) határozataival szembehelyezkedő alexandriai teológusok voltak a megfogalmazói.

GNÓSZTICIZMUS A „felsőbbrendű ember” isteni mivoltjának felismerését (gnószisz) hirdető, kereszténységgel nagyjából egyidőben fellépő vallási mozgalom. Szelleme, megfogalmazásai a kereszténységen belül válságot idéztek elő a II. században.

EBIONITÁK Zsidó-keresztény szekta az apostoli időkben, akik Jézust csupán embernek (ebionodus homo), de a Szentlélek erejével a Tóra tökéletes megélőjének tartották. A szegénység és vagyonközösség eszményét továbbvitték.

DOKETIZMUS Krisztusnak látszattestet — innét az elnevezés — tulajdonító felfogás; különféle korai eretnységek nézete. Alapjában véve két formában fogalmazott: Krisztusnak merő fantom volt a megjelenése; Krisztusnak magasabbrendű teste volt.

ARIANUSOK Az Ige valóságos istenségét tagadó eretnység, amelyet a „konstantini fordulat” után Arius, alexandriai presbiter hirdetett és tett az egyetemes egyház problémájává. Ellene ült össze a Niceai (I. egyetemes) Zsinat 325-ben.

NESZTORIANUSOK Krisztusnak két — isteni és emberi — természetét önállóban, a tulajdonosságok kicserélődése (communicatio idiomatum) nélkül egy személyben összekapcsoló (szüna-

feia) dogmatikus felfogás, ill. eretnekség képviselői. Az antiokhiai teológia nézete volt, és a belőle kikerülő Nesztoriosz, konstantinápolyi pátriárka igehirdetésével lett az egyetemes egyház problémája (428). Ellenük hozott határozatokat az Efezusi (III. egyetemes) zsinat (431).

ANTIÓKHIAI ISKOLA A IV. század közepétől virágzó iskola a szíriai fővárosban. Szentírás-, ill. kérésztörténeti magyarázata történeti, üdvtörténeti szemléletű volt. Főbb képviselőit említettük a bevezetőben. Teológiájuk Nesztoriosz fellépésétől fogva ütközésbe került az alexandriaiakéval, akiknek Szentírás-magyarázata filozófiai-allegorikus jellegű volt.

AGNOÉTÁK A VI. század elején, főleg Themisztiosz diákonus prédikációi után terjedő nézet, amely Krisztus emberségében állította a tudásbeli fogyatékossgát és töredékességet, ill. a nem tudást — innét az elnevezés —; mind Keleten, mind Nyugaton mint eretnekekről beszélnek róluk.

Irodalom: Dizionario patristico e di antichità cristiana, Marietti 1983. — Chopin, C. Le Verbe incarné et redempteur, Desclée 1983. — AA.VV.: Storia della Chiesa, I—V. (Fliche-Martin-féle kiadás átdolgozása), Torino 1969—72. — Grillmeier, A.—Bacht, H. (szerk.): Das Konzil von Chalkedon I—III., Würzburg 1979. — Grillmeier, A.: Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Herder 1979. — Ladocsi, G.: Jézus Krisztus jelenség a gnosztikus irodalomban (hab. dolg.) 1982. — Nicolas, M. J.: La doctrine christologique de S. Léon le Gr. Rev. Thom. 51(1951) 609—670. — Simonetti, M.: La crisi ariana nel IV. secolo, Roma 1977. — Testi gnostici cristiani, Bari 1970. — Quatember, F.: Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alex. nach seinen Pädagogus, Wien 1946.

Széll Margit

MEGJELENT KÖZÖTTÜNK ISTENÜNK EMBERSZERETETE

„Ugyanazt az érzést ápoljátok magatokban, ami Jézus Krisztusban is megvolt.”

(Fil 2,5)

A kegyelmek kegyelme az, ha valaki találkozhat Jézussal és úgy megszereti őt, mint élő embert, akivel testileg-lelkileg összetartozik, s akihez hasonlóvá akar lenni.

Jézust két úton közelíthetjük meg; de bármelyiken is induljunk el, figyelniünk kell a másik útra is. Természetünk szerint — és ehhez igazodik a megtestesülés — könnyebb az elindulás, ha mint embert tapasztaljuk meg földi életével együtt (Zsid 5,7), és így szeretjük meg. Ezen az emberi módon fordul Péterhez Jézus: Szeretsz te engem? Ám aki megszereti az „embert”, az előtt is előbb-utóbb átragyog Jézus istenségének fénye (lásd: színéváltozása: Mt 17,2). Szent Pál ez előtt a fényességes Jézus előtt esik földre és egy pillanat alatt megéri a titkot:

„Megjelent közöttünk Istenünk jósága és emberszeretete . . . Jézus Krisztus által” (Tit 3,4)

Nem könnyű a két Jézus-arcot egységben látni. A tanítványok Mesterük ereje láttán megdöbbennek: „Ki ez, hogy a szél és a tenger is engedelmeskednek neki?” (Mk 4,41). A názáretiek viszont csak földijüknek tekintik: „Nem az ács ez, Mária fia?” (Mk 6,3). Mások megjijednek tőle, amikor vízen jár és kísértetnek tartják. Csak Péterből tör fel a még ingadozó hit: „Uram, ha te vagy, engedd, hogy hozzád menjek a vízen! (Mt 14,28) — Feltámadás után már biztosan állítja: Az Úr az, — aki a tóparton vacsorával várja őket (Jn 21,7). — Aki Jézust ÚR-nak mondja, megvallja istenségét.

Jézus az Úr! — ez volt az első keresztyének kulcszava, amit Szent Pál fejt ki bővebben: „Isten felmagasztalta (Jézust), olyan nevet adott neki, mely minden név fölött van . . . és minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,9). Az egyház elindulásánál, amikor be akarják tölteni Judás helyét, Péter ezt mondja: „Olyan embert keresek, aki együtt járt Jézussal János keresztelésétől fogva mennybemenetele napjáig —, hogy velünk tanúskodjék feltámadásáról (Csel 1,21—22). Az Apostolok jól tudják, hogy az evan-

géliumot hitelesen csak az hirdetheti, aki jól ismerte az ember Jézust, és Őt Úrnak, Istennek tartja.

Bárcsak mi is megismernék Őt!

A személyiséglélektan szerint igen fontos az *első benyomásunk* valakiről. A benyomás (impreszió) nehezen leírható, komplex jelenség, mely minden megismerő-érzékelő képességünket igénybe veszi. Bár nem ad alapos ismereteket, de kiemeli az illető fő jellemvonását — írja *Solomon E. Asch* személyiségpszichológus (Forming Impression and Social Psychology, 1946. Evanston, Illionis). Ez a központi vonás az illető sajátos érzésvilágából fakad, átszínezi egész egyéniségét, tehát megismerésének kulcsa.

A „megismerés” szót ma a keleti, bibliai jelentéséhez hasonlóan használják. Amikor Jézus arról beszél, hogy „a jó pásztor megismeri juhait” (Jn 10. fej.), akkor nem értelmi meghatározást, leírást közöl, hanem azt jelzi, hogy egyedileg törődik velük, köze van hozzájuk, felelős értük, veszélyben még az életét is kockáztatja miattuk. Jézust ilyen testi-lelki közvetlenségben szeretnénk megismerni. Úgy, mint a jó barát ismeri a másik lelki rezdülését, kész kiállni a másikkért, elkötelezni magát, tanúskodni mellette. Jézus ilyen módon ismer minket, ezért mondja a jó pásztor példázatában, hogy életét adja a juhokért, életét adja értünk. Ez a létadó és életmentő megismerés Jézuson keresztül összekapcsol az Atyával: „Én vagyok a jó pásztor, ismerem enyéimet és az enyéim ismernek engem és én ismerem az Atyát” (Jn 10,14—16).

A karácsony titka

Ha a világot csupán értelemmel próbáljuk megismerni — ahogy ezt *Romano Guardini* saját korában tapasztalta — könnyen eljutunk odáig, hogy a természeti tényezőkön kívül másról nem veszünk tudomást. „Ezzel szemben azt mondja a hit, a világ Isten kezében van . . . Ő a Teremtő, Ő az Úr . . .” (Az Úr, Budapest, 1986. 18.). Az embernek csak utólagosan visszatekintő látása, reflexiója lehet a teremtésről, a világról. Elsődlegesen, egzisztenciálisan csak Isten ismerhet, amint szabadságában és szeretetében létet adott a világnak és benne az embernek. A mi perspektívánkból felfoghatatlan, hogy a nagy mindenségben Istennek olyan fontos „a mi emberi életünk . . . ami csak olyannak látszik, mint a mikroszkopikus nyüzsgés a penészburokban, és az én életem egy pillanat a végnélkülben” (uo. 125). Mindennek ellenkezésével szemben hinnem kell Isten győzelmében, amely „legyőzi a világot” (1jn 5,4).

Jézus Krisztus félrehúzta előttünk a függőnyt, hogy bepillantassunk Isten titkába. Az Ő szemével könnyebb hinnünk, mintha véges eszünkkel mi akarnánk felkutatni a világmindenséget Urát. Jézus a mennyei Atya szerető szívét tárja fel előttünk, aki nemcsak léttel ajándékozott meg minket, de bűnös emberi nyomorúságunk úgy megindítja, hogy belép emberi sorsunkba. Ennek az ember-porszemnek a szemszögéből akarja látni az egész mindenséget.

Isten megváltani akaró szeretetével egy EMBERI SZÍVET formált, ami Jézus Krisztus személyében lett meghatározó KÖZPONTJA a világnak és a történelemnek. Olyan Központ, aki mélységes benyomást tesz ránk, magával ragad minket. Jézus valóban olyan emberré lett, amilyent az Atya tervezett. Ezt a Szívet tárja elélnk, féltős, gyakran csak külsőségekre hajló emberek elé. A szív világa a Bibliában ugyanazt jelenti, mint a mai pszichoszomatikus szemléletben: A lélek csak a testtel együtt, érzés- és gondolatvilágunk csak tetteinkkel, magatartásunkkal, gesztusainkkal együtt ad teljes egészet. — Jézus földi életének minden mozzanata egész valóságát fejezi ki, azt a szándékát, hogy teljesen részesedjék emberi sorsunkban. Ezért született gyenge Kisdednek, és ezért vállalta a halált teljes tehetetlenségben és kiszolgáltatottságban. A karácsony titka összefonódik a Kereszt titkával!

„Isten született, a hatalmasok reszketnek,
az ég Ura kiüresítette önmagát,
a tűz kialszik, a fény elhomályosul,
a Végtelen véges határok közé kerül.”

Ez a lengyel karácsonyi ének mélyen kifejezi az Isten misztériumát: „Íme az EMBER felmagasztaltatásának éjszakája ez! Istennek Fia a Szentlélek közreműködésével emberként született és ezáltal az ember gyermekei istengyermekség rangjára emelkednek . . . A karácsony tehát az EMBER ÜNNEPE. Egy ember születik a sok milliárd közül . . . aki ugyanakkor egyetlen, egyedülálló és megismételhetetlen. Az ember az a lény, akit saját néven szólít az Isten. Azért ünnepeljük olyan fénytel Jézus születését, hogy tanítsuk: minden ember VALAKI, egyedülálló, megismételhetetlen” (II. János Pál 1978. évi karácsonyi beszédéből).

Rájuk tekintett . . .

Szent Ignác lelkigyakorlataiban igen fontosnak tartja az elmékedések helyzetképeit: Lássuk Jézust ebben vagy abban a helyzetben! Legjobb tehát, ha besorolódunk tanítványai közé, közülük választunk ki valakit, akinek a helyébe lépünk. Legyen az Péter, János vagy akár az a mindenütt jelenlévő segítőkész fiú, aki később Márk evangélista lett.

— Egyszer az iskolában egy Jézus-filmet vetítettek. Az atya arra biztatott, ragadjunk ki egy-egy jelenetet, amelyben Jézus hozzánk szól. Engem a Genezáreti tavon a hajóból visszanező Jézus átható tekintete ragadott meg. Haja lobogott a szélben, és egyre távolodva, mintegy hívogatott maga után. Így kellene mindannyiunknak helyzetképet választani.

Az evangéliumokban Jézus személyiségét, érzésvilágát ilyesféle jelenetekből, találkozásokból állíthatjuk össze. Ha csak **r á t e k i n t** az emberekre, azok lélekben megrendülnek, világos, végleges döntéseket hoznak. Amikor Keresztelő János rámutatott Jézusra: „Nézétek, az Isten Báránya! — nem tudjuk, hogy András és János mit érzett, mert ők zavartan csak annyit kérdeztek: Mester, hol laksz? — és elmentek vele, hogy egy éjszakát végigbeszélgessenek (Jn 1,35). Majd később, amikor János testvérével, Jakabbal hálókat foltozott, Jézus újból rájuk tekintett. Ekkor végleg otthagyták a hálót és nyomába szegődtek. (Mt 4,21). Fülöpöt így hívja: Kövess engem! Az barátját, Natánaelt is magával viszi, aki nem bizik egy názáretiben. Jézus ismeri érzését, ezért mondja neki: Ez egy igaz izraelita! — de hozzáteszi, látta a fügefa alatt, ismeri gondolatait is. — Ezt hallván megrendülten tanúskodik: Mester, te az Isten Fia vagy! — és követi őt (Jn 1,43kk). Simon Péter András testvérével éppen halászott, amikor Jézus hozzájuk lépett: Gyertek utánam, én emberhalászká teszlek titeket! — Ők elhagyták a bárkát, és csatlakoztak hozzá (Mt 4,19k).

Mi ez a varázslat Jézus egyéniségében, ami évszázadok során annyi szívet megremegtet. Annyian indulnak szolgálatára még ma is, csak legyen egy igazi apostola, aki őszintén, tisztán tolmácsolja szavait: Jöjj, kövess engem! — de van, aki elzárja lelkét ettől a kegyelemtől, mint a gazdag fiú, pedig „Jézus ránézett és megszerette” (Mk 10,21). A már elfogott Jézus meghallotta Péter tagadását, megfordult és rátekintett, mire abból kitért a zokogás. — És milyen kemény tekintettel nézett az írástudókra, a gyilkos szölgöművesek példája után. Azonnal tudták, hogy róluk van szó, de nem rendültek meg, hanem el akarták fogni (Lk 20,17—19).

Találkozunk az Emberrel!

Előttünk van Jézus, akiből áradnak az emberi érzések: *szelídség és erő, szánakozás és követelés*, de legerősebb hatással van ránk *gyöngéd, együttérző, irgalmas szíve*. Látjuk, hogy tud örülni az emberek között, barátai között, a menyegzőn, de főleg az ima óráiban, amikor „újjongott a Szentlélekben, mert Atyjával találkozott: Áldalak téged, Atyám, mennynek és földnek Ura . . . igen, Atyám, így tetszett neked! (Lk 10,21kk).

Tőlünk is megkívánja a *vidámságot*, azt, hogy rejtjük el szenvedésünket, áldozatainkat: „Amikor böjtölsz, ne légy komor, mosd meg arcodat, illatosítsd be fejedet . . . Atyám, aki rejtekben lát, megfizet neked” (Mt 6,16k). Átéli az *emberi szeretet tehetetlenségét*, amikor Márta szemrehányással illeti Lázár halála miatt. Jézus megsiratja barátját, majd hangos kiáltással hívja ki sírkamrájából. — Emberi tekintettel egy embert látunk Jézusban, de amikor feltört belőle az isteni erő, kissé megzavarodunk. Máig sem tudjuk azt a titkot megmagyarázni, miként „keveredik”, pontosabban „harmonizál” embersége isteni természetével.

Érzékenyen megéri a kitaszított, vér folyásos asszony érintését, — leányomnak szólítja, majd meggyógyítja. A nyomorultakat különösképpen szereti: Fiamnak nevezi a bénát, *megesik a szíve* a leprásón (Mk 1,41). Segít a 38 éve bénán, akinek nincs „embere”, akit megfizethetne, hogy a gyógyvízben fürdesse. Megvédi Simon házában a nagylelkűen pazarló Máriát (Lk 7,36k), a házasa-

ságtörő nőt nem ítéli el (Jn 8.11), a szamariai asszonyt felemeli, így lesz Jézus halás örömhírnöke. Már az egyszerű hiányt is észreveszi és segít rajta (kánai borcsoda). És hogyan tud *vigasztalni!* Jai-rusnak azt mondja, leánya csak alszik, mire a vulgárisan gondolkodó nép kineveti. De lássuk csak Jézus tekintetét, amint az életre keltett kislányt visszaadja szüleinek (Lk 8,40kk) vagy amikor a nai-mi özvegynek feltámasztja egyetlen fiát (Lk 7,11).

Más és más hely, de mindegyik ugyanazt mutatja Jézusról: *felemeli az egyszerűeket, az el-esetteket.* Jóságára nem vár viszonzást, hiszen „Ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi érdemetek van? . . . ezt a pogányok is megteszik” (Mt 5,46—48). — De azt már megkívánja tőlünk, hogy éljük bele magunkat a másik helyzetébe: „Mindaz, amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is azt tegyétek velük” (Mt 7,12).

Keresztelő János kérdésére: Ki is ez a Jézus? — így t a n ú s k o d i k ö n m a g á r ó l : Menj-tek, jelentsétek Jánosnak, amit láttatok és hallottatok: Vakok látnak, sánták járnak, leprások meg-tisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegények pedig hallgatják az evangélium hirdetését (Lk 7,22k).

Irgalmasszívú Jézus

A jóság tetőfoka a túláradó, ingyenes, irgalmas szeretet! A szeretet az ember alapvágya: jót akar adni, jót szeretne kapni, hogy testi-lelki hiányait betöltse. Nemcsak azt adja ajándékol „amije van” (amit birtokol), hanem valami belső ösztöke egyre csak arra indítja, hogy „énjét” (saját létét) is átadhassa, és ezzel elnyerje a másikat. A kölcsönös megajándékozottság a legnagyobb boldogság. De ha valaki kevesebbet kap mint amennyit maga nyújtott, nagy csalódás éri. Az ilyen csalódás pedig mindennapos, hiszen mint *Gabriel Marcel*, a szeretet filozófusa írja: „Az emberi szeretet önmagában semmi, meghazudtolja önmagát, ha nem rejt végtelen lehetősé-geket önmagában. Ilyen feltétel nélküli, abszolút bizonyosságokon nyugvó szeretet csak úgy le-hetséges, ha a másikat, akit valóban szeretsz, Istenben szeretem” (Journal métaphysique).

A feltételes létezőknél (az embernél, sőt az állatvilágban is) megtapasztalható szeretet a legin-tenzivebb utalás és jel a feltétlen Jóságra, Isten kiárasztó, mindent betöltő szeretetére.

„A mi szeretetünk talán mindig csak célzás és szimbólum, hogy sok láthatatlan sziklával, ajtó, amely megnyílik, szőnyeg ami átvezet a másik ajtóig. Talán mi, te meg én, előképek vagyunk — írja *Evelyn Waugh* az örök ismétlődés reménytelenségével. A hívőnek azonban ez az előkép ígé-ret! A szerető személyek öröme nemcsak a lét titkára világít rá, hanem a megváltás titkára is: Isten emberit alakban kiüresíti önmagát értünk, hogy a mi hiányainkat túláradó jóságával töltsen bel (Lsd: Fil levél 2. fej.).

Jézus minden megnyilvánulásából előtűnik IRGALMASSZÍVŰSÉGE. Az irgalom héber neve (ra-hamim) az anyaöltre utal, ahol a tehetetlen élőlény létbiztonságot, védelmet talál. A görög szó (szplagchna) már azt a személyt jelzi, akit a kiáradó szeretet magával ragadott. Az irgalom köz-pontja: a SZÍV (misericordia, Barmherzigkeit). Élettanilag is tudjuk, hogy a megindultság, a meg-rendítő érzelmek a nyomorúság láttán mennyire visszahatnak a szívünkődésre. Az irgalmas szívű mértéken felül szeret, nem vár ellenszolgáltatást, átvállalja a másik szenvedését. Az ember, akinek szeretete mindig hiányos, önerejéből aligha képes az irgalmasságra. Az irgalmas szívű Jézus sze-retete azonban nem ismer mértéket, hiszen Isten nagylelkűségét tükrözi. Ezért nem tekinthetjük benne csupán az embert. Ő a megtestesült irgalom, aki kiemelt emberi nyomorúságunkból, aki szelid és alázatos szívével erősíti az elesetteket, a fáradtakat és megmenti az eltévedteket (Mt 11,28—29). Miközben Jézus az Atya irgalmát közvetíti, övétől, tőlünk is megkívánja: Legyetek ir-galmasok, amint Atyátok is irgalmas (Lk 6,36). Irgalmasságunk mértékével, tetteivel leszünk meg-ítélve, mert amit a rászorultakkal, eggyel a legkisebbek közül teszünk, Jézussal tesszük (Mt 25,31—46.).

Istenarcú emberek

Jézus emberi arcán egyértelműleg tükröződik Isten arca. Minden szavával és tetteivel azt akarja, hogy átvegyük az Ő lelkületét, *istenarcú emberekké* legyünk, és másokban is felismerjük Jézus arcát. Talán az utóbbi a legnehezebb. Amint történelmünk és egyéni életünk is mutatja: a félreérté-sekkel, a rosszindulatú vádaskodásokkal szemben, azokkal szemben, akik egzisztenciánkra és

életünkre törnek, — szeretetünk próbája megtörik. Azok, akik a bűn rabjai, visszaszítanak, sőt még kérkednek is ezzel, jóságunkat, türelmünket megcsúfolják.

Csak Jézusra tekintve nyerhetjük el az Ő érzületét és kegyelmét. „Szeressétek ellenségeiteket, imádkozzatok üldözőitekért és rágalmazóitokért. Így lesztek fiaai a mennyei Atyának . . . (Mt 5,48). Az *irgalmas szeretet csúcsa* az ELLENÉGSZERETET (hiszen a ránk szoruló nyomorulttal könnyen lehetünk irgalmasok), ebben hasonlíthatunk leginkább Isten szeretetére: „Legyetek irgalmasok, amint a ti mennyei Atyátok is irgalmas. Ne ítéljétek, hogy meg ne ítéljenek (Lk 6,36—37). Hogyan is ítélnének mi bűnösök, mikor mi is állandó irgalmasságra szorulunk?

A mi Eledelünk!

Úgy kellene magunkba fogadnunk Jézust, hogy lelkületét magunkévá tehesük. Mint Keleten az elesett vándornak, nekünk is létszükségletünk, ELEDELÜNK Jézus, amint őneki az Atya: „Az én eledelem, hogy annak akaratát tegyem, aki engem küldött, hogy elvégezzem művét (Jn 4,34). Isten túlaradó szeretetét Jézus a kenyérszaporítással szemléltette: a kevéske élelemből mindenki jóllakik és még 12 kosár is megtelik. A tömeget csak a földi javak érdeklik; királlyá akarják tenni azt, aki ingyen eteti a népet. Jézus visszavonul, majd Kafarnaumban próbálja jobban megértetni magát: „Ne fáradozzatok veszendő eledelért, hanem azért, ami örök életre megmarad . . . Atyám adja ezt a kenyeret, mely életet ad a világnak” (Jn 6,27—33). Még tovább is megy és feltárja élete titkát: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, az bennem marad és én őbenne . . . örök élete van és én feltámasztom az utolsó napon . . . amint én az Atya által élek, úgy, aki engem eszik, én általam él” (Jn 6,56—54,57). Szavain megbotránkoznak, még tanítványai is kemény beszédnek tartják. Bezárták fülüket, amikor Isten mérhetetlen irgalmasságát és szeretetét kellett volna meghallaniok. A tömeg elhagyta, sok tanítványa visszahúzódott tőle. Jézust szinte elfogja a félelem, amikor megkérdezi a tizenkettőt: „Csak nem akartok ti is elmenni?” — Éppen most, amikor feltártam nektek a titkot, éppen most, amikor értetek áldozom életemet?! — Simon Péter azonban — nevünkben is — lelkesedéssel válaszol: „Uram, kihez menjünk? Az örök élet igéi nálad vannak! Hisszük és tudjuk, te vagy Krisztus, az Isten Fia (Vulgata szerint, 6,68—69).

A búcsú paradoxona

Jézus búcsúzik! Emlékezik az együtt töltött szép napokra és még utoljára összefoglalja üzenetének magvát. Az alázat és a *szeretet szolgálatával* kezdi, majd mint családfő, asztalhoz ül övével, hogy *szeretete szentségében* önmagát adja eledelül.

Szinte kirobbanó szenvedéllyel tárja fel lelkét. Gyermekeim, — mondja szeretteinek — már csak rövid ideig vagyok veletek. A szeretet Áldozata kijelenti: „Amint engem szeret az Atya, úgy szeretlek én is titeket!” — Majd megadja követőinek az új parancsot, a *szeretet parancsát*: „Szeressétek egymást . . . amint én szerettelek titeket!” — Az idők végezetéig az lesz az ismertetőjeleitek, hogy „szeretettel vagytok egymás iránt” (Jn 13,31kk).

Mi is ott vagyunk ezen a búcsúvacsorán és figyeljük Jánossal — akit ma méltán nevezhetnénk a szeretet pszichológusának — milyen mélységes összefüggésben tárul fel mindaz, amit Jézus földi életében mondott — mégpedig az isteni, önküresítő, mindent átadó szeretet összefüggésében (15. fej.). Jézus emberi arcán, szeméből teljességgel átsugárzik Isten tekintete! Csak egyet kér: *Maradjatok szeretetemben!* (15,10kk). És ezzel mindannyiunkat bevon isteni közösségébe: „Már nem mondalak titeket szolgáknak, barátainknak mondalak titeket” (15,15). Öröm sugárzik a tanítványok arcán is, most mindannyian hiszik, amit János és Péter már megvallott: Te vagy az élő Isten Fia!

Jézus elmegy az Atyához, mert Nála kell lennie, és mégis, itt marad közöttünk, testi jelenlétével az Eucharishtiában. A szeretet megoldja a búcsú ellentmondását. A teremtés óta él az emberben az Emmánuel, az „Isten velünk” igénye. Magyarázhatják bárhogy: az ember gyenge, isten akar lenni stb. Mindegyik értelmezésben van valami igazság. Az embernek békéje, biztonsága, jó közérzete csak akkor van, ha érzi: „köztünk jár az egy Isten” (Mtörv. 5, 17). Az Eucharishtiában Jézus még többet nyújt: nemcsak közöttünk, hanem bennünk van, belénk testesül. — Jézus távozásban még egyszer ránk veti emberi tekintetét és vigasztalóan mondja: „Ezeket azért mondtam, hogy az én örömöm legyen bennetek, és örömetek ezzel teljes legyen!” (Jn 15, 11).

KRISZTUS EMBERI AKARATA A HALÁLKÜZDELEMBEN

(Szent Maximosz és a VI. Egyetemes Zsinat hitvallása)

A Khalkedóni Zsinat (1) utáni krisztológiai vitákat sokan már csak üres szócséplésként értékelték. Széles körökben elterjedt az a vélemény, hogy Krisztus személyének titkát kimerítően megfogalmazták azok a zsinatok, melyek szerint „a természetek különbözősége nem szűnik meg az egyesülés miatt, sőt éppen maradnak mindkét természet sajátosságai, melyek egy személybe és egyetlen lénybe futnak össze”¹ (2). Pedig a Khalkedóni dogma még csak ontológiai alapjaiban, négy negatív kifejezéssel határozta meg azt a „személyes” egységet, melynek az erkölcsi döntésekben és a szenvedésben való konkretizálása a következő évszázadokra maradt. Ezért is hangsúlyozza a párizsi Katolikus Intézet teológiatörténeti kutatásait irányító M. J. Le Guillou: „A krisztológiát nem csupán a Khalkedóni zsinat függvényében, hanem inkább a következő zsinatok horizontján kellene végiggondolni, különösen is a III. Konstantinápolyi Zsinat alapján, a 649. évi Lateráni Zsinat fényében.”²

A 681-ben tartott Konstantinápolyi Zsinat Krisztus két akaratainak és működésének dogmáját fogalmazta meg (3), ami első látásra csak a Khalkedóni dogma skolasztikus következtetéseit jelentené. A zsinati döntés azonban Jézus életének arra a legmélyebb titkára vonatkozott, melyet 32 évvel korábban Szent Maximosz hitvallása alapján fogalmazott meg a lateráni zsinat: „Jézus Krisztus Istenünk . . . istenileg és emberileg egyaránt akarta és végbevitte üdvözítésünket.”³ S ennek a hitvallásnak elévülhetetlen érdeme épp *Jézus emberi akaratainak* elismerése lett. Maximosz hitvallónak a filozófiai elvek tisztázása után az Olajfák-hegyi dráma alapján sikerült erre konkrétan rámutatnia.

Az Olajfák-hegyi agónia hagyományos értelmezései

A VII. század legműveltebb teológusaként Maximosz hitvalló tisztában volt azzal, hogy is szedték szét az előző századok teológusai Jézus személyének titkát „természetes” alkotórészekre. Ő maga is kiválóan értett a filozófiai megkülönböztetésekhez, de végül mégis arra a szintézisre tette föl életét, mellyel Jézus *életmódját szentírási alapon tudta összefüggésbe hozni megváltásunk titkával*. Bibliamagyarázó írásaiban rámutatott, hogy Jézus személyét nem lehet valami „harmadik dolognak” tekinteni két természete mellett: „Krisztus ugyanis nem más, mint az ő természetei, amelyekből és amelyekben ő létezett.”⁴ Míg az előző századok teológusai a megtestesülésben keresték a két természetből illetve két természetben⁵ fennálló egység alapját, Maximosz már Jézus emberi életmegnyilvánulásait összefüggésbe merte hozni a Szentháromság második személyével. Így jutott el a véres és verejtékes misztériumig, az agóniáig.

Jézusnak a Getszemáni kertben elhangzott szavait már évszázadok óta különféleképp értelmezték a keresztény szerzők. A szinoptikusok három szövegvariánsa már eleve több lehetőséget nyújtott a magyarázatokra. A legsúlyosabb félreértéseket a két mondat elszigetelt elemzése adhatta, hiszen így egyesek a szenvedés kelyhének visszautasításából az Isten akarata elleni lázadást is kiolvashatták. Az ilyesfajta visszaélésekkel szemben elég lett volna a mindhárom szövegváltozatot bevezető „Atyám” megszólításra utalni, melyet Márk még az eredeti arám ima kezdő szavával is hitelesít: „Abba”. Ez az ima-keret már eleve kizárja a két mondat éles szétválasztását.

A negyedik században döntő jelentőségű lett a „ne az én akaratom, hanem a tied” záradék, amellyel Jézus eleve kizárta az ellenszegülés gondolatát. Nazianzoszi Gergely 4. teológiai beszéde ennek alapján szögezte le azt, hogy a Fiúnak nem lehet az Atyával ellenkező, tőle különböző akarata.⁶ Az ariánusok (4) elleni harcban nagy tekintélyt szerzett Teológus a szinoptikusok harmonizált változatát elemezte. A Máté szövegváltozatára alapozó magyarázatból kiderül az is, hogy a szentháromságtani vitákban mindkét felet csak egy akarat: az isteni Ige akarata érdekelte. Gergely ugyan — eleve tiltakozva — fölveti egy olyasfajta értelmezés kísértését is, amely szerint „ezek a szavak . . . az Üdvözítőben szemlélhető” Krisztus helyett

csak „a magunkfajta ember” akarát fejeznék ki, de mivel Jézus akarata nem ellenkezhetett bűnös módon Istennel, elveti ezt.⁷

A IV. századi bibliamagyarázók többsége szerint tehát a szenvedés kelyhének visszautasítását nem kell teljes értékű emberi akarat erkölcsi döntéseként értékelni. A Getszemáni kert első szavaiban inkább a halálfélelemben visszariadó test „természetes ösztöne” játszott főszerepet — vallják még sokáig az atyák. Az ariánusok és ortodoxok eleinte egyaránt elhanyagolták ezt a motívumot az ima végén fölmerülő két akarral szemben, hiszen a szentháromságtan szempontjából csak az Atya és az Ige akaratának egysége vagy különbözősége volt érdekes. A viták végén a kappadókiai atyák egyértelműen megfogalmazhatták, hogy az Atya Fiú és Szentlélek közös akarata öröktől fogva: az emberiség üdvözítése (5).

A krisztológiai viták során viszont egyre jobb talajra talált a Gergely által eleve elvetett másik lehetőség: a „tulajdonítás” (appropriatio, oikeiósizis) elmélete. A Bizáncban kidolgozott elmélet szerint a „kehely” visszautasítása lehet valóban Istennel szembeszegülő emberi akarat döntése. Ez az isteni akarral szembenálló akarat viszont valójában csak „a magunkfajta emberben” van meg, nem pedig Krisztusban. Jézusra csupán úgy vonatkoztatható ez a „magunkfajta” akarat, ahogyan a 2. Korintusi levél a bűnt (5,21), vagy a Galatáknak írt levél az „átkot” vonatkoztatta rá (3,13). A „magunkfajta” akarral vonatkoztatás mögött ismét ugyanaz az okoskodás rejtőzik, amely már Nazianzoszi Gergelynél eldöntötte a kérdést: az isteni akarral különböző akarat *ellenkező* is volna azzal!

Jézus emberi akaratának értelmezése a monotheléta vitákban (6)

Az Olajfák-hegyi halálküzdelem hagyományos értelmezését 633-ban Szergiosz konstantinápolyi pátriárka szentesítette a monofizita hatásra kialakított monotheléta krisztológiában. A pátriárkai nyilatkozat éppen az agóniára hivatkozva tiltotta meg Krisztus isteni és emberi működésének emlegetését, mert ott a két működés emlegetése szükségszerűen magával hozná két egymással ellenkező akarat megvallását is: „mintha egyrészt Isten Igéje teljesíteni akarta volna a megváltó szenvedést, másrészt viszont embersége szembeszegült volna akaratával, s ellenkezett volna azzal.” A Nazianzoszi Gergelyre hivatkozó pátriárka szerint Jézus isteni és emberi akaratának megvallása azt a „képtelenséget” jelentené, hogy egyugyanazon alanyban ugyanarra a tárgyra egyszerre kétféle akarat vonatkozzék.⁸ Ezt a lehetőséget Szergiosz az ellentmondás elve alapján kizárta.

A szent hagyományra és arisztotelészi logikára hivatkozó pátriárkai döntést öt év múlva már császári rendelet hitelesítette.⁹ A monofizita viták végére szétdarabolódott birodalom vezetői már államérdeknek tekintették azt, hogy valamilyen kompromisszum árán elhallgattassák a Jézus emberi működését emlegető hangokat. *François-Marie Léthel* kifejezése szerint Szergiosz „madáríjesztőt”¹⁰ állított fel a „két ellenkező akarat képtelenségének” föltételezésével, amivel egy időre még Honorius pápát is sikerült elfordítania a két *különböző* akarat eszméjétől. A Krisztus isteni akaratának kizárólagosságát védelmező bizánci diplomácia nem is mulasztotta el a Rendelet végén a pápa sorait idézni: „Ezért . . . atyáinkat követve valljuk a mi Urunk Jézus Krisztus egy akaratát, mert . . . nem lehetett *különböző* vagy *ellenkező* akarat az Üdvözítőben.”¹¹

A bizánci diplomácia ravasz játékát első pillantásra szinte senki sem látta át (7). Egészen logikusnak tűnt a következtetés, hogy ha a Fiúnak nem lehet az Atyával ellenkező akarata (amit már Szent Gergely is igazolt), akkor nem lehet az Atyától különböző emberi akarata sem. Maximosz figyelmét is először csak lelkiatyja, Jeruzsálemi Szophroniosz pátriárka hívta föl arra, hogy a hitújítók már kiforgatják Nagy Szent Leó pápa khalkedoni levelének (8) tartalmát: „Krisztusban mindkét forma a másikkal közösségben végzett mindent, ami sajátja.”¹² A monotheléták szerint ugyanis az „*utraque forma*” másként értendő: „Krisztus két formával műveli azt, ami személye szerint a sajátja.” Az Észak-Afrikába menekült Hitvalló 19. levele még csak erre a félreértésre reagált a konstantinápolyi pátriárkának írt 19. levelében: a levél az izzó kard példája alapján szemlélteti azt, hogy a személyes egységben „egyik természet sem veszíti el a másikkal való egyesülés miatt a saját természetének megfelelő képességet.” Az Olajfák-hegyi halálküzdelem értelmezésében Maximosz egészen 60 esztendőskoráig küszködött azzal a hagyományos felfogással, mely szerint a szenvedés kelyhének visszautasítása a halálfélelem hatása s a test ösztönének megnyilvánulása.

61 éves korában jutott el a Hitvalló arra a megoldásra, mellyel már választ adhatott a „tulajdonítás” elméletére is. A teológiai-polémikus írások között maradt ránk az a rövid „Opusculum 6”, mely megcáfolja a Tanítómasterre (Gergelyre) hivatkozó véleményeket: Hogyha a visszarettenés látszatát keltő „Atyám, ha lehetséges, kerüljön el ez a kehely” kifejezést az emberre vonatkoztatod, „de nem arra, akit az Üdvözítőben szemlélünk (hiszen az ő akarata semmiben sem ellenkező Istennel, mert teljesen átistenült), hanem a magunkfajtára, mint-hogy épp az emberi akarat nem követi mindenben Istent, sőt megannyiszor ellenkezik és szembeesegül vele” — ahogyan az isteni ihletésű Gergely mondja —, akkor hát mi a véleményed az ima folytatásáról?

A Gergelyt idéző magyarázat mindenekelőtt arra hívja föl a monotheléta ellenfél figyelmét, hogy a szenvedéstörténetben nem különálló teológiai tételeket idéz az evangélium, hanem Jézus emberi imáját, mely az Atya akaratát elfogadva fejeződik be. Így a Hitvalló épp az eretnekek által gyakorta hangoztatott idézet folytatásával cáfolja meg az emberi akarat tagadóit. S ez a „ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te” bizonyítja, hogy itt nem szabad az Üdvözítő emberi akaratát helyett a „magunkfajta” bűnös embernek tulajdonítani a szenvedés visszautasítását: „Hogyha tehát ez összhang és beleegyezés, akkor ugyan kitől jön ez szerinted: a magunkfajta vagy az Üdvözítőben szemlélhető embertől? Ha a magunkfajta embertől, akkor bizony téves volt a Tanítómasternek reá vonatkozó megállapítása . . .

*Hogyha tehát nem a magunkfajta emberre vonatkoztatod, hanem arra az emberre, akit az Üdvözítőben szemlélünk, akkor ezzel már meg is vallottad az emberi akaratnak az ő isteni akaratába és az Atya akaratába való végső beleegyezését.*¹³

Az ima egészét tekintve tehát az emberi akarat nem a „magunkfajta” bűnös ellenkezésben tűnik fel, hanem az isteni akarral összhangban nyilvánul meg, egészen a végső beleegyezésig. Emberileg bőven lett volna erkölcsileg elfogadható indok a kehely elhárítására, s az ima első része mindenekelőtt az élet igenlését jelentette. „Az Üdvözítőben szemlélhető ember” viszont érettünk vállalta az aytai akarat teljesítését, s ezzel mintája lett az Istennek engedelmeskedő ember cselekvésének. A szenvedés kelyhét nem egyszerűen saját felsőbbrendű (isteni) akaratának kényszerére, hanem az Atyával való párbeszédben fogadta el, példát adva Isten gyermekeinek: „Így be is bizonyítottad, hogy aki természetére nézve kettős, annak természete szerint két akarata és működése van, s benne ezek semmilyen ellentétben nem állnak egymással, jóllehet mindenben megmarad azoknak a természeteknek a különbözősége, amelyekből és amelyekben ő létezett, s amelyek nem mások, mint ő maga” (68A).

Szent Maximosz és az egyház hitvallása

A 641-ben fölismeret igazságot Maximosz hitvalló rendíthetetlenül képviselte élete utolsó két évtizedében. Miután kelet pátriárkái mindnyájan a bizánci egyházpolitika áldozatai lettek, az agg szerzetes nyugaton keresett támaszt a monothelétákkal szemben. 645 nyarán nyilvános vitában bizonyította Pürrosz konstantinápolyi pátriárkának azt, hogy Jézus ragaszkodása az élethez nem lehetett természetellenes, mert ő érettünk élt, és a halálküszölemben is a mi érdekünkben félt, „mert ő jó.”¹⁴ Mivel ő nem önzésből ragaszkodott az élethez, ezért emberi akarata még a halál küszöbén is összhangba kerülhetett az Atyáéval, „a legjobb mintaként és követendő példaként állítva magát elénk, hogy mi is lemondjunk a magunk akaratáról annak isteni beteljesítése érdekében, még ha emiatt a halállal kell is szembenéznünk.”¹⁵ Jézus halálküszölmének ezeket a következményeit valóban a halállal szembenézve kellett megvallani. A császár által halálra szánt I. Márton pápa 649-ben a Maximosz által előkészített szövegeket szavaztatta és fogadtatta el a Lateráni Zsinat aktáiként.¹⁶ S aztán a pápa és a hitvalló egyaránt életét tette rá ezekre. De az egyház hitvallásában örökre megmaradt a fölismerés, hogy az Üdvözítő Krisztus mindkét természete szerint akarta megváltásunkat (DS 500 és 510). A III. Konstantinápolyi Zsinaton 681-ben rehabilitálták a húsz évvel azelőtt megcsontított agg hitvallót a Krisztusban lévő két akarat és működés dogmájának kimondásával.

„Krisztus emberi módon is akarta üdvözítésünket” — fogalmazták meg Maximosz hitvalló alapvető felismerését a zsinati atyák. S ezzel sikerült megtalálni a krisztológiában a megfelelő helyet annak az akaratnak, melyet Nesztoriosz óta gyanakodva szemléltek az ortodoxok. Az első egyetemes zsinatok még csak azt tisztázták, hogy az Atya és Fiú között teljes az akaratok egység, míg Isten és a szentek között legfőljebb erkölcsi egységre juthat az akarat. Maximosz

nagy érdeme viszont épp ez lett, hogy a Szentháromság közös akaratának figyelembe vételével is ki tudta emelni Jézus emberi akaratának összhangját, azaz erkölcsi egységét az Atyáéval. „Az emberi akarat nemcsak ontológiai szinten egyesült az istenivel a hüposztatikus egység által, hanem a szabadság erkölcsi rendjében is egységre jutott az isteni akarral” — összegzi az agóniából levont következtetéseket F.-M. Léthel,¹⁷ s hozzáteszi, hogy Maximosz „a krisztológia új dimenzióját nyitotta meg ezáltal: Krisztus embersége teljes értéket kap, dinamikus szempontból, történelmi valóságában!”

A Jézus halálküzdelmét elemző hitvallás alapján *korunk egyháza* is bátrabban beszélhet a gyakorta szóba kerülő szabad akaratról. A személyes (hüposztatikus) egység elismerése után nem kell nesztorianizmustól félni Jézus akaratát döntéseinek emlegetésekor. Mert ezt az akaratot már nem a megtestesülés létesítő okaként, hanem a hüposztatikus egység történelmi beteljesítőjeként szemlélhetjük, mely a Hitvalló szavai szerint „a legjobb mintaként és követendő példaként” áll előttünk erkölcsi döntéseinkben is (PG 91,305 C).

Kiegészítő megjegyzések:

(1) A IV. Egyetemes Zsinat 451-ben fogalmazta meg a megtestesült Fiú személyében egyesült isteni és emberi természet viszonyát.

(2) A személy ókori fogalma még távol állt a modern pszichológia személy-fogalmától. A „hüposztaszisz” szón az egyházatyák inkább csak a cselekvések önálló alanyát, Jézus esetében pedig az isteni és emberi természet hordozóalanyát értették.

(3) A két akarat dogmatikus meghatározásának háttérében nem a döntési szabadság problémaköre, hanem egyszerűen a természetes cselekvés alapjául szolgáló emberi akarat elismerése állt.

(4) A Fiú örök istenségét tagadó *arianusok* minden törekvése az Atya és Fiú közötti különbségek bizonyítására irányult.

(5) Nazianzosi és Nüsszai Gergely filozófiailag is tisztázta az Atya és Fiú természetének azonosságát, Szent Bazil pedig a Szentlélekről írt művében a harmadik személy isteni természetére és akaratára is rámutatott.

(6) A *monothelita* krisztológia egyetlen (isteni) akaratot ismert el Krisztusban, kizárva az emberi természettel együttjáró akaratot.

(7) A *bizánci diplomácia* a birodalom egységének védelmére hivatkozva akarta felszámolni a Jézus emberi akaratát védelmező nézeteket.

(8) Nagy Szent Leó híres levelében az *isteni és emberi „forma”* a két természet saját működésére utalt, amit a monotheléták tagadtak.

Irodalom: 1. *Enchiridion Symbolorum* (DS) Barcelona 1965, 250 és 302. — 2. Préface à F.-M. Léthel: *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris 1979. 5. — 3. *Enchiridion Symbolorum* (DS) Barcelona 1965. 500. — 4. *Pürr*, PG 91,298. Vö. R. Schwager, *Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre, Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor*, FZPhTh 1984. 36. — 5. Az alexandriai és antiochiai kifejezés 433 ill. 451 óta elfogadott. Vö. P. Piret: *Christologie et théologie trinitaire chéz Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures „desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ”*; Maximus Confessor, Fribourg, 215. — 6. PG 36, 120 A. — 7. Uo. Vö. F.-M. Léthel, i.m. 33–35. — 8. A „Pszephosz” néven ismert pátriárkai nyilatkozat szövege: Mansi XI. 533. — 9. Az „Ekthészisz” néven ismert rendelet szövege: Mansi X. 996kk. — 10. La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite, in: Maximus Confessor (Actes du Symposium), Fribourg 1982. 211. — 11. Mansi XI. 540 BD. Maximosz ennek ellenére haláláig is megvédte Honorius pápa emlékét, aki később helyesbített, s egyértelműen megvallotta „az egy Krisztusban lévő két természet saját működését”. — 12. *Szophroniosz* Szinodális levele (PG 87, 3169 A) idézi Leo pápát: „Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est”. — 13. PG 91, 65–68 A. Részletesen elemzi Léthel, *Théologie . . .*, 91–99. — 14. *Pürr.*, PG 91,297–300. Vö. P. Piret: *Le Christ et la Trinité*, Paris 1983 (*Théologie Historique* 69), 267–282. — 15. *Pürr.*, PG 91, 305 C; *Opusc* 7: PG 91, 80 D. — 16. E. Riedinger: *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, Maximus Confessor, 111–121 bizonyítja, hogy a zsinat latinul fennmaradt aktái olyan görög eredetűek a fordítása, melyeket maga Maximosz írt meg még a görög Theodoros pápa felkérésére 648-ban. — 17. F.-M. Léthel: *La prière de Jésus à Gethsémani . . .*, 213.

ISTEN DICSŐSÉGÉNEK ISMERETE JÉZUS KRISZTUS ARCÁN

„Isten létezik, én találkoztam vele!” — A. Frossard könyvének címe ez saját misztikus tapasztalatáról. Ehhez hasonló megtapasztalások előfordulnak más vallásokban is. Egy agyonhajszolt, elmagányosodott emberek világában mohón kapnak ilyen jó hír után, s úgy fogadják, mint az éltető oxigént a fuldokló beteg. Bár nem vonják kétségbe Frossard tapasztalatának őszinteségét, mégis kérdéseket tesznek fel Isten megismerésével kapcsolatban. Kifogásolják, hogy az az Isten, akit Frossard leír, nem az evangélium Istene, hanem olyan valaki, akit könnyen bálványá is lehet formálni. E gyanakvás jogos még akkor is, ha a misztikus megtapasztalás egyik útja lehet Isten megismerésének.

A gyanakvás onnan ered, hogy az ember Istent saját képére és kívánságára képes alakítani. Krisztus előtt hat évszázaddal Xenophanész görög filozófus arról beszélt, hogy minden nép magához hasonlóknak képzelel el az Istent. Az etióp feketének, a trák kékszeműnek és vöröshajúnak. Sőt, ha az ökröknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük volna, magukhoz hasonló isteneket csinálnának.¹ Részben innen van, hogy egyes emberek korunkban elvetik Isten fogalmát. Ebben a régi és a mai keresztények is felelősek, nemcsak a nem keresztények. Sokszor elfeledkeznek az evangéliumi kijelentésekről: „Senki sem juthat el az Atyához, csak általam” (Jn 14,6); „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkozta ki, aki az Atya ölében van” (Jn 1,18); „Tudjuk, hogy az Isten Fia eljött és megadta nekünk az értelmet ahhoz, hogy megismerjük az igazat” (1 Jn 5,20). Mintha azt gondolnák, hogy Jézus Krisztuson kívül hiteles előzetes megismerésük lenne Istenről. Rádióban elhangzott kérdés volt teológushoz és egyszerű munkáshoz: mit gondol Istenről? — Mindkét válasz lényege ez volt: Istent nem ismerem, csak Jézus Krisztust. A válaszok azt húzták alá, amit az Újszövetség állandóan ismétel: az igaz Istent csak Jézus Krisztus által ismerjük meg, Jézus kinyilatkoztatta nekünk az Atyát. Kínai közmondás: ha a bölcs ujjával a holdra mutat, az esztele az ujjat nézi és nem a holdat. Jézus „az ujj”, a Közvetítő, és Atya és a Lélek kinyilatkoztatója. Aki tekintetével csak az „ujj”-ra néz, téved, és megcsonkítja a Názáreti Jézus élete, halála és feltámadása jelentését. Jézus nem egy „út, amely sehova sem vezet”, hanem Ő az egy Isten végtelen élete és igazsága felé vezető út. Ezért fontos, ha már megismertük Jézus személyét, hogy odafigyeljünk arra is, amit mond és nyilvánít ki nekünk Istenről. Ki tehát az az Isten, akinek arca Jézus Krisztusban ragyogott fel? Jézus Istene: az Ő Atyja és a mi Atyánk.

Az ember-Jézus Istenről bizonyos képeket, fogalmakat szüleitől és környezetétől tanult. Ebben az értelemben Jézusnak volt egy előzetes ismerete Istenről. Nem a „filozófusok Istene” volt, akit „Atyjának” nevez, hanem Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, Izrael Istene. Jézus azt mondja róla, hogy Atya, de a zsidóság által kialakított fogalmat megtisztítja és tökéletesíti. Erről szólunk a következő részben.

1. A szövetség Istene — Ki az Isten? Mózes kíváncsian közeledett az égő vadrózsabokorhoz, amely nem égett el. A bokor közepéből hívta őt Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, hogy megbizta a feladattal: szabadítsa ki népét Egyiptom rabságából. Veled leszek — mondja neki. Amikor Mózes nevét kérdezi, Isten így válaszol: „Én vagyok, aki vagyok”. Így folytatja: „Így beszélj Izrael fiaihoz: Aki van, az küldött engem hozzátok . . . Menj Izrael véneinek társaságában Egyiptom királyához és így beszélj hozzá: Találkoztunk Jahvéval, a héberek Istenével . . . Kinyújtom a kezeimet és megverem Egyiptomot . . . Arra majd elenged benneteket. (Kiv 3,1—20). Valóban ez történt: Jahve megszabadította Izraelt az egyiptomiak kezéből (Kiv 14,30). Hosszú vándorlásuk során a sivatagban Isten a Sinai hegyénél szövetséget kötött, a „kemény nyakú néppel” (Kiv 32,9). Izrael ebből a szabadulásból és ebből a szövetségből élt és erre emlékezett hűtlenkedésének viszontagságos történetében, amikor a próféták megtérésre szólították fel. Isten, akit Jézus Atyjának nevez az az Isten, aki a szabadulás történelmét vezeti be. Nem úgy jelenik meg, mint egy elvont valaki, hanem mint olyan Isten, aki azt mondja „Én”, és az emberhez fordul, aki számára „te”, akit saját képére teremtett (Ter 1,27). S az ember is szólhat Istenhez: azt mondja neki „én”, és „Te”-nek nevezi Őt. Nem úgy jelenik meg, mint az „első mozgatója a világmindenségnek és történelmének”, aki magányos és megelégedett önmagával, és nincs kapcsolata az emberrel.

Olyan Isten, aki az ember elé megy, s azt mondja: Én veled leszek, szövetséget kötök veled. A történelem eseményeiben és a próféták szavain át nem szűnik meg hangoztatni, hogy ő az ember szabadítója, barátja — sőt, azt is mondhatjuk — szerelmese akar lenni. „Szívem elváltozott, egész bensőm remeg” (Oz 11,8). „Dehát nem oly kedves fiam nekem Efraim... Szívemnek meg kell indulnia, meg kell könyörülöm rajtuk — mondja az Úr” (Jer 31,20)².

Amikor Isten kinyilatkoztatja nevét Mózesnek, a név, amelyet ad, titokzatos marad. Ebben a névben, miként az égő vadrózsabokorban is, Isten rejtve marad előttünk. Mégis nevét mondja meg, az egyedüli igazi nevet, ahogyan népe nevezheti és hívhatja Őt. E névben nem úgy jelenik meg, mint a legfőbb és örök Lét (vö. Iz 40,28; 41,4). A „lenni” ige, amely itt kétszer fordul elő az Isten azonosításában, a héber mentalitásban nem úgy használatos, mint „fennállni”, hanem „belépni, válni, ott lenni” értelemben. Dinamikus szempont domborodik itt ki, ezért így kell fordítani: én vagyok (és leszek) ott, aki vagyok (és leszek) ott. Ez azt jelenti: bármi történik, én „veletek-lévő-Isten” leszek ott.³ E név által Isten ki akarja nyilatkoztatni, hogy magát adja, hogy az emberek felé — mindenekelőtt Izrael felé — fordul, személyes kapcsolatot köt velük, amelyet a kinyilatkoztatás szövetségnek nevez. Szövetsége közösségi szerződés, amely által a történelem üdvtörténeté válik. Ha meg akarnánk rajzolni annak vonásait, akit Jézus Atyjának nevez, el kellene beszélni az egész ószövetségi üdvösségtörténetet. Isten arca nem egy metafizikai reflexió vagy magányos misztikus tapasztalat által rajzolódik ki, hanem kockázatokban, tapogatózásokban, reális történelemben. Így nyilatkoztatja ki magát, hogy Ő a föld Ura, aki elkötelezte magát arra, hogy megemtsa az egész emberiséget.

A szövetség Istenének jellegzetes vonásait Ózeás könyvében találjuk: „Eljegyezlek magamnak örökre, eljegyezlek igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel. Eljegyezlek hűséggel, hogy megismerd az Urat” (2,21—22). Igazság, törvény, jóság, szeretet, hűség az, ami megmutatja nekünk a szövetség Istenének magatartását. — Isten szövetségében, cselekedeteiben egy héber szó dominál: „heszed” — amelyet általában „irgalom”-mal fordítanak.⁴ Emlékeztet Isten jóindulatára, amellyel népe felé fordul, törhetetlen szolidaritására „ezer nemzedékig” (Kiv 20,6). Jelent kegyelmet és szeretetet, amely az Izraellel kötött szövetségben minden teremtmény felé is irányul (Zsolt 33,5; 136,1—9). Isten a „haszid”, az irgalmas (Jer 3,12; Zsolt 147,5). A „heszed” hűséget is jelent. Isten hűséges, ezért az ember teljes bizalommal lehet hozzá, hihet benne, mint megingathatatlan sziklában (Zsolt 106,12). De Isten „heszed”-jének van egy intim kicsengése is, amelyet „affektív gyengédségnek” mondhatnánk: Isten az ember „szerelmese”. Ennek megértéséhez el kell olvasni Ózeás könyvét: „Ezért majd magamhoz édesgetem” (Oz 2, 16); „Puha kötelékekkel vonzottam őket, a szeretet kötelékeivel. Olyan voltam hozzájuk, mint aki arcához emeli a csecsemőt...” (Oz 11,4). Hasonló szövegeket találunk Jer 31,3; Iz 43; 49; 54; az Énekek Énekében és a zsoltárokból is.

Isten magatartását jelzi az „igazság” (cedaqah).⁵ Az igazság nem ellentéte a szeretetnek, hanem annak következménye. Jelzi Isten hűséges magatartását, aki mindent annak a közösségnek javára tesz, amelyet a szövetség szerződésével teremtett. Megtörténik, hogy az ember szegi meg a szövetséget. Ebben az esetben Isten büntet. Nem azért, mert igaz, hanem mert „féltekeny” és szeretete indítja „haragra”. Ezt jelenti az „Él kanna”, „félteve örködő Isten” (Kiv 20,5; MTörv 4,24).⁶ Ez az antropomorf kifejezés arra int, hogy Istennek az ember iránti szeretetét nem lehet könnyedén venni. Bármennyire anyai is, Isten akkor is Isten, ő a Szent. Szeretete Annak haragja, aki „lassú a haragra” (Kiv 34,6). Ez csak időleges (2Mak 8,5; Bölcs 16,5; Jer 3,12), s ez is bele van foglalva a szövetségbe (Oz 11,8; Jer 31,9.20). Szeretete azonban örökké tart (Iz 54,8; Zsolt 136). Ilyen nagy vonalakban annak „portréja”, akit Jézus „az ő Atyjának” és a „mi Atyánknak” nevez.

2. Jézus az Atyáról beszél — Hogy Jézus Atyának nevezi Istent, abban semmi rendkívüli sincs. A zsidóságot körülvevő civilizációkban is használatos e kifejezés. A prófétai prédikáció is aláhúzza ennek az Atyának „anyai” gyengédségét, aki a szövetség Istene. Ennek ellenére az „Atya” az Ószövetségben ritkán fordul elő, s nem nagyon találjuk meg Jézus korának zsidóságában sem. A közösség „mi Atyánknak és Királyunknak” nevezte Istent, de nem találunk személyes megszólítást: „Atyám”. Isten atyaságát a következők jellemzik: az Atyának engedelmeskedni kell; az Atya igazságos és a parancsok szigorú megkövetelője, ennél az Atyánál a „hűséges és igaz fiú” talál segítségre és irgalomra. Az Atya „fölkelti napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak és bűnösöknek”.⁷



Az evangéliumokban mintegy 170 alkalommal fordul elő az Atya szó Istenre alkalmazva. Kétharmad része helyeknek János evangéliumában található, a megmaradó egyharmad pedig leginkább Máténál. Lukácsnál és Márknál csak néhány utalással szerepel. Ebből azt lehetne következtetni, hogy az Atya kifejezés csak a húsvét utáni közösség elmékedéséből született. Igaz, a húsvéti tapasztalat elmélyítette ugyan e fogalmat, mégis az Atya kifejezés magának Jézusnak ajkáról való. Jézus a földi atya vonásait használja, hogy kinyilatkoztassa nekünk Isten szeretetét. Jézus így beszélt az Atyáról, mint a „ti Atyátokról”: Ő az, aki megbocsát (vö. Mk 11,25), aki irgalmas (Lk 12,30), aki tudja, hogy mire van szükségünk (Lk 12,30). „Ne félj te maroknyi nyáj, hisz Atyátok úgy látta jónak, hogy nektek adja országát” (Lk 12,32). „Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei” (Mt 23,9). Jézus így szólt a „ti Atyátokról”, de csak a tanítványoknak. A kívülállóknak képekben és példabeszédekben írja le az Atyát (a tékozló fiú — Lk 15,11—32).

Más szövegek viszont azt tanúsítják, hogy Jézus az „ő Atyjának” nevezte Istent (Mt 11,27; 16,17; Mk 13,32; Lk 22,29).⁸ A legdöntőbb Mt 11,27: „Atyám mindent átadott nekem, és senki sem ismeri a Fiút csak az Atya, s az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú kinyilatkoztatja.” Jézus a mindennapi életből vett képet használ: az apa ismeri igazán fiát és egyedül a fiú ismeri igazán atyját és ő tud hiteles ismeretet adni róla másoknak. Egy kis példáról van itt szó, amelynek célja, hogy egyszerű módon kifejezze Jézus örömteli bizonyosságát: neki kiváltságos viszonya van Istennel, s egyedül Ő tudja kinyilatkoztatni az embereknek Isten „arcát”. „Az én Atyám”: ez a kinyilatkoztatás centrúma. Jézus egyedüli viszonyban van Istennel, s küldetése nem más, mint átadni az ismeretet, amelyet az Atyáról tud. Ez nemcsak húsvéti ismeret, amelyet János tükröz, amikor Jézus prédikációjának központjába Atyjával való közösségét helyezi, hanem történeti valóság.

Mindezt megerősítik Jézus imái, amelyekben Istent Atyának szólítja (az arám „Abba” formában). A görög fordításban több helyen ennek nem maradt nyoma. Ez azért is fontos, mert a zsidó imádságban nem merték Istent „Abba” néven szólítani. Ez ugyanis — amint J. Jeremias kimutatta — a mindennapi, szeretetteljes neve volt az Apának. Így nevezte a gyermek — még a felnőtt is — apját, akit szeretett. Amikor Jézus ezzel a formával fordul Istenhez, új és hallatlan dolgot művel: fölfedi nekünk Atyjával való viszonyának lényegét. Tanítványait Jézus szólítja fel, hogy Istent egyedüli módon „Abbá”-nak szólíthatják (Lk 11,1—4). Így jelzi, hogy a tanítványoknak is része lehet abból a viszonyból, amelyben Jézus van Atyjával.

3. Jézus kinyilatkoztatja az Atyát — Amikor Jézus a szövetség Istenét Atyjának nevezte, nemcsak új nevet adott neki, hanem e név tartalmát is megváltoztatta. Bármennyire is csodálatosak a szövetség Istenének tettei és vonásai, Jézus kortársainak gondolkodásában együtt éltek Jahve elferdített vonásaival. Láttuk, hogy az Atya-fogalom értelmezhető úgy is, mint elnyomó hatalom.⁹ Jézus ezt a képet változtatta meg. János elmondja, hogy egy nap Fülöp világosan megkéri Jézust: Mutasd meg nekünk az Atyát, és ez elég nekünk (Jn 14,8). Jézus felelete: „Már oly régóta veletek vagyok és nem ismeris, Fülöp? Aki engem látott, az Atyát is látta.” (Jn 14,9). Bár ezek a szavak már a húsvét tapasztalatát fejezik ki, jelentős bennük a hit állítása: Jézus az Atya megnyilvánulása, az Úr arca. Ha megkérdezzük: ki az Atya, nem adhatunk más választ, mint amit a Názáreti Jézus élete, halála és feltámadása állít elénk. Jézus az Atya teljes megnyilvánulása oly módon, hogy csak benne tudjuk megérteni és megragadni az Atya titokzatos valóságát. Az Atyának nincs más „arca” számunkra, mint Fiának „arca”. Így is mondhatjuk: a Fiú az „értünk-lévő-Atya” oly módon, ahogyan isten emberi módon kinyilvánítja magát. Húsvét fényében a tanítványok felfedezték Jézus létének sajátos isteni mélységét, továbbá azt a kapcsolatot, amely az Isten-Atya és Jézus cselekedetei között fennállt. Ha tudni akarjuk ki az Isten, ki az Atya, Jézus személyéhez kell fordulnunk, aki a „láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15), „dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása” (Zsid 1,3).

A Jézus által kinyilatkoztatott Atya az, aki tiltakozik az ember mindenfajta elnyomása ellen, aki azt akarja, hogy mindenki szabadsághoz jusson. Ő az, aki megnyitotta az ember előtt az utat a kiengesztelődés és az élet teljessége felé. Jézus ezt tárta fel előttünk az „irgalom példabeszédekben” (a tékozló fiú, az elveszett bárány, a két adós, a tizenegyedik óra munkásai stb.). Szent János pedig egy szóba igyekezett sűríteni Isten legbensőbb lényegét: Isten a Szeretet (1Jn 4,8.16).

Ugyanakkor az Atya a maga belső életében a képek és szimbólumok, az égő vadrózsabokor mögött sem ismerős számunkra. Ő kimeríthetetlen forrása magának az istenségnek, „kicsúszik”

kezünk közül, megmarad elrejtett Istennek (Iz 45, 15), — és változatlanul arra hív bennünket, hogy titkát vég nélkül kutassuk.

Jegyzetek: 1. *Kecskés Pál:* A bölcelet története. Bp., Szent István Társ. 1981. 74—75. o. — 2. *L. Coenen—E. Beyreuther—H. Bietenhard:* Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento. Ed. Dehoniane, Bologna 1976. Alleanza 66—68. o. — 3. Traduction oecuménique de la Bible. Cerf, Paris 1980. 138—138. o. — 4. *L. Coenen:* . . . Dizionario . . . Misericordia 1013—1015. o. — Uo. Giustizia 800. o. — 6. Mózes öt könyve és a haftárák. V. Deuteronomium, Bp. 1984. 57—59. o. — 7. Vö.: *J. Jeremias:* Abba, Jésus et son Père. Seuil 1972. — 8. *R. Beauvery:* Mon Père et votre Père. Lumière et vie XX (1971) 75—87. o. — 9. *M. Gillet:* Le fou, son père et Dieu. Lumière et vie XX (1971) 27—37. o.

TEOLÓGIAI-LELKIPÁSZTORI KÉRDÉSEK

Ingrid Klein

A NŐ AZ EGYHÁZBAN

Az Osztrák Katolikus Nőszövetség helyettes vezetőjének előadása a katolikus tájékoztatói eszközök ez évi, Rustban megtartott Akadémiáján hangzott el. Mondanivalója hazai olvasóink, sőt, hazai helyi egyházunk számára is számos megfontolásra érdemes kijelentést tartalmaz.

szerk.

Az osztrák rádió „Im Journal zu Gast” — A híradó vendége — című sorozatában az Osztrák Nőmozgalom főtitkára, *Rosemarie Bauer* képviselőnő nemrég, amikor a nőnek a politikában betöltött szerepéről kérdezték, talpraesetten ezt válaszolta: „A politikát a férfiak csinálják, a nők élnek.” — Általánosítva és erősen plakátízűen kifejezve áll ez az egyházra is: „A férfiak csinálják az egyházat, azaz ők határozzák meg az útját, de a nők töltik meg élettel.” Mielőtt azonban kissé behatóbban leírom a nőknek az egyházban megfigyelhető helyzetét, szeretnék a témával kapcsolatban két elvi megjegyzést tenni.

— Mindenekelőtt figyelmeztetnem kell az általánosítás veszélyére. Amikor itt a „nőkről” beszélünk, tudnunk kell azt, hogy nem egy áttekinthető, homogén csoportról vagy kasztról van szó. *Mindig konkrét nőkről van szó*, különböző tapasztalatokkal rendelkező nőkről, akiket személyes élettörténetük és környezetük formált. A fejlődés folyamatának a fázisai nincsenek egymással szinkronban, s ez a megállapítás nemcsak a különböző nemzedékekre érvényes, hanem a nőkben végbemenő tudatosulási folyamat gyorsaságára, mikéntjére és intenzitására is.

— S még egy megjegyzés „. . . az egyházban” kifejezéshez. „A nő az egyházban” úgy hangzik, mintha az egyház valami épület volna csupán, vagy valamilyen férfiközösség, amely azonban nőket is beenged a soraiba. De mi nők, nemcsak benne vagyunk az egyházban, hanem *mindenekelőtt egyház vagyunk*, megváltott emberek, akiket Isten hívott és tett képesé a tanúságtételre.

A nő az egyházban — a jelenlegi helyzet

A nyugati kultúrkör keresztény egyházai — mind a katolikus, mind a protestáns egyházak — hozzászoktak ahhoz, hogy az istentiszteleten részt vevők többsége nő, s hogy a nőnek a

templompadokban van a helye. Néha még azt is lehet hallani, hogy „a nők természetüknél fogva vallásosabbak”, vagy hogy „a női mivolt valahogy jobban összeillik a vallásossággal, mint a férfi mivolta az egyházzal”.

Felületesen nézve a mi országunkra (Ausztria) is áll, hogy a nők hűségesebb tagjai az egyháznak, és sokuknak ad a hit erőt az élethez, segítséget az eligazodásban. Ma sok plébánia túlnyomó részben a nők elkötelezettségéből él, ők tevékenykednek — elsősorban társadalmi munkában, fizetés nélkül — a szentségi pasztorációban, a lakótelepi apostolkodásban, a szociális és karitatív szolgálatban, a missziós és a fejlődő országoknak nyújtandó segítség adta feladatokban (gyűjtések, akciók, védnökségek . . .), az irodai munkában, a takarításban. Ezen túlmenően számos nő dolgozik ma főállásban is az egyházban: a hitoktatásban, az egyházközségi katekézisben, a liturgiában, az igehirdetésben és a lelkipásztori szolgálatokban, az ifjúság és felnőtt kulturális munkában stb.

Meg kell azonban azt is állapítanunk, hogy az azonosulásra és közreműködésre való nagy hajlandóság mellett vannak olyan nők is, akik eltávolodnak az egyháztól, csendesen vagy hangosan protestálva elhagyják azt. Mindez a szekularizáció következménye, — halljuk sokszor. Ha azonban a társadalmi fejlődés vetette alá a nő helyzetét ilyen mélyreható változásoknak, ha az vezette a nőket identitásuk újraértelmezéséhez, akkor nem normális dolog, hogy megváltozik a nő hitélete és vallási gyakorlata is? Főlébredt öntudatukat, felelősségérzetüket, az autentitás és önállóság vágyát nem képesek letenni a templom kapujában. Így aztán már nem tudnak tovább élni az egyházban az egyenértékűség és alávetettség ambivalenciájában, megmaradni és kitartani tudathasadásos helyzetükben: Éva, a csábítás ösképe, s Mária, az elérhetetlen mintakép között. — Ha megpróbálunk kis rendet teremteni ebben az elnagyolt helyzetrajzban, akkor az egyházban élő nőknek legkevesebb három kategóriája kristályosodik ki, s ezek keresztezik a kezdetben említett osztály, életkörülmények, kor stb. szerint való összes különbségeket.

— 1. *Amik az egyháznak elégedett és beilleszkedett tagjai, akiknek nincs problémájuk sem az egyházzal magával, sem a benne elfoglalt „helyükkel”.* Véleményem szerint az osztrák katolikus egyházban a nők túlnyomó része ebbe a kategóriába tartozik, mert egyébként egyszerűen lehetetlen volna a mai formájában a lelkipásztori munka (sekrestyés, oltárdíszítés, énekkar, uzsonna, karitászmunka, hitoktatás . . .). — Nem csupán azok tartoznak ide, „amik hosszú hagyomány következtében élnek az egyházban és az egyházzal”, hanem fiatal, emancipált nők is, amint azt a következő példa mutatja: ünnepélyt rendeznek az „anyasági-szemináriumok” 10. évfordulóján, s az egyik munkacsoport neve: „A nők álma az egyházzal”.

— 2. *Amik elégedetlenek, és elhagyják, illetve elhagyták az egyházat — szívükben fájdalommal, vagy esetleg már közömbösek is lettek. Ezek a nők „kivonulnak” az egyházból, mert — globálisan szólva — nincs már reményük arra, hogy valamikor megváltozik valami is benne. — Szenvednek attól a negatív képtől, amit az egyház a nőről rajzol (bűnös nő, hallgatás az egyházban, a férfi kiegészítője . . .). — Azt mondják, hogy az egyház mint intézmény nem épít a nő érzés- és tapasztalati világára. — Fájdalmasan tapasztalják a nő hiányát az istentiszteletben (nyelvezet, hivatal . . .). — Hiányolják a férfiakból álló egyházi vezetéssel folytatott dialógust, és felpanaszolják, hogy az egyházi vezetésben nincsenek ott a nők. — Bántónak érzik a pápának a családtervezés, a szexualitás és az anyaság kérdéseiről tett kijelentéseit.*

A nőknek ez a kivonulása teljes lehet (kilépés az egyházból, távolmaradás az egyházi élettől), vagy részleges, amikor még töltik ugyan a templompadokat, azonban már elhagyták az egyház értékrendjének bizonyos elképzeléseit, elsősorban a szexualitás, a házaseset területén és a nevelési elvekben.

— 3. *Amik nyugtalanok lettek, akik vagy elbizonytalanodnak, vagy lázadoznak, azonban ennek ellenére az egyházban maradnak.* Bár ezek a nők is állandóan csalódnak, mégis megmaradnak az egyházban, mert hisznek a változásban, amelynek itt-ott már érzik vagy hallják a jelenségeit, mint például az elhunyt Jachym érsek szavait, amelyeket három évvel ezelőtt mondott a Katolikus Nagygyűlés előkészítése során, a nő tanácskozásán. Jachym érsek a következőket mondta akkor: „A történelem terhe és ereje nehezedik az egyházra is, amikor a nő egyenértékűségét képviseli. Még ha érzékenyebbek lettünk is ma a sérelmekkel szemben, még ha panaszkodunk is amiatt, hogy még nem vittünk mindent keresztül, még ha az aktivitás hulláma söpör is végig a világon — a nők dühös aktivitása —, mégis kimondhatom: Nem az egyháznak kell megváltoznia, hanem az embereknek, az egyházban lévő férfiaknak

kell megváltozniok." — A nők azért is megmaradnak az egyházban, mert azt tapasztalják, hogy a többi nő, a nővéreik, ugyanazokat a hiányosságokat érzik, ugyanazokkal a gondokkal küzdenek, s ez növekvő szolidaritáshoz vezet a nők között (új „nővériség”). —

Nyílván említenem se kell, hogy állandó eltolódások vannak mind a három kategória között, mind pedig abban, hogy hogyan képesek a nők eljutni az egyik fázisból a másikba. — A II. Vatikánum alkotta meg az egyházzal a képet: Isten úton lévő népe. A „nők egyháza” Isten ezen zarándok népének a része. Úton vagyunk: egyesek előre rohannak, fölmásznak a fákra, lerövidítik az utat, sokan ott maradnak a derékhad mellett, de vannak rossz lábúak is, akik csak lassan tudnak menni, vagy egyáltalán nem tudnak lépést tartani.

A nőkérdés helye és fejlődése

A legutolsó — osztrák — püspökkari konferencia visszautasított egy tervezetet, amely a „Nő — partner az egyházban” témához készült. Amikor egy osztrák püspök előtt kifejeztem csalódásomat, ami emiatt a „nem” miatt ért, s azt mondtam: „Kár, hogy az egyház elmege az élet egy ilyen nagy kérdése mellett”, — ő azt kérdezte: „Mondja már, nem túloz maga egy kicsit? Az egész handabanda a nők körül inkább a korszellemnek tett engedmény, mintsem életbevágó kérdés”.

XXIII. János pápa már 1963-ban a „Pacem in terris” enciklikájában a kor jeleként értékelte azt a tényt, hogy a nő „mind jobban tudatára ébred emberi méltóságának és részt vesz a közéletben”. A minden társadalmi rétegben, minden népben, kultúrában és vallásban megfigyelhető, a nő teljes egyenjogúsítása felé vezető fejlődést, a nőnek az élet minden területén való megjelenését és felelősségvállalását nem csupán társadalmilag jelentős változásként regisztrálta, hanem „jelként” fogta föl, amely által Isten működik korunk történelmében, és hívó választ kíván.

A nők emancipációs mozgalma — amelyről János pápa szinte prófétaival szavakkal szólt — először az egyházon kívül formálódott. A hatvanas évek elején jött létre az USA-ban egy új nőmozgalom, amely — szinte kizárólagosan — a nőnek mint „boldog háziasszonynak és családnőnek” az eszményképe ellen tiltakozott (Betty Friedan, 1963. „Az asszonyiség örülete”). Németországban az első nőcsoportok 1967/68-ban jöttek létre, a diákmozgalmak idején, ugyanúgy Ausztriában is. Kezdetben az alkalmazásban való egyenjogúság állt az előtérben, valamint a még mindig fennálló szociális korlátok eltávolítása, később a magzatelhajtás kérdése jött még hozzá.

Mivel az egyház benne él a világban és a korban, a II. Vatikáni zsinat és az azt követő szinódusok ismételten foglalkoztak a kérdéssel: a nő az egyházban és a társadalomban, és revíziót kezdtek el. — A Világiak Apostolkodásáról szóló zsinati dekrétum 9. pontjában ez áll: „Mindhogy napjainkban egyre fokozódik a nők tevékeny szerepe a társadalmi élet egész területén, igen jelentős dolog, hogy egyre nagyobb szerep jusson nekik az egyházi apostolkodás különféle területein is.”

Az Egyházzal szóló dogmatikus konstitúció megmutatja, hogy milyen szellemben kell fölfognunk ezt a részvételt. Krisztus Teste tagjainak különbözőségéből (Róm 12,4—5) és mindenkinek a szentségre való meghívásából kiindulva jelenti ki a Lumen Gentium (32. pont), hogy „Krisztusban és az egyházban nincs egyenlőtlenség sem származás vagy nemzetiség, sem társadalmi helyzet vagy nem tekintetében.” A Gal 3,28-hoz kapcsolódik ez — ezt a helyet az egyenjogúság Magna Chartájának is nevezik újabban —, ahol Pál azt írja: „Már nincsen zsidó és görög, nincsen rabszolga és szabad, nincsen férfi és nő; mert mindannyian egy’ vagytok Krisztus Jézusban.”

Ma — 20 évvel a Zsinat és a nőmozgalom indulása után — a feminista mozgalom második fázisáról beszélünk. — Az első fázis főként kritikusan természetű volt, összrendelkezésében negatív, és sokszor nem volt fedezete. A nők — sokszor hangosan tiltakozva és tüntetve — rámutattak a társadalomban és az egyházban meglévő férfiuralomra. Az elnyomás egy változatát egy másikkal helyettesítették, és arra törekedtek, hogy a nők is megszerezzék azokat a jogokat, amelyeket a férfiak birtokolnak (pl. nők a Bécsi Filharmonikus Zenekarban). — Ezzel az első fázissal ellentétben a feminizmus második fázisa egy erősen intenzív és teljességre törő mozgalom. Most már nem azért küzdenek, hogy valami többet érjenek el a nők számára; ez a fázis megkísérli, hogy más értékeket és életformákat juttasson érvényre, a patriarkátusaitól

különbözőket. Ez annyit jelent, hogy a nők nem csupán nagyobb részt akarnak maguknak a meglévő kalácsból; de nem is arról van szó, hogy egyes nők több mazsolát és csokoládé-reszeléket szórhassanak a tésztába. Most egy a fontos: a nők és a férfiak közösen süssenek új kalácsot.

A jövő perspektívái

Az 1984-es bécsi lelkipásztori tanácskozáson — a téma „A nő — partner az egyházban” volt — a záróvitában azt mondtam, hogy az egyházban a nőkérdésnek nem egy nagy ugrásra van szüksége, hanem sok apró lépésre — de a helyes irányba. Ez a kijelentésem egyáltalán nem talált osztatlan tetszésre, mert a részt vevő nők, de a férfiak is, már nem nagyon akartak tovább várni és apró lépéseket tenni. Én személy szerint azonban azt hiszem, hogy már az egyházban is elindult valami, s jelenleg is mozgásban van. Szeretném tehát megmutatni, hogy hol látok lehetőségeket, szükséges fogódzókat a további apró, de a nagyobb lépésekhez is.

1. *Saját, külön embernek lenni.* Hogy a partner-viszony fogalom — sok feminista ettől fél — ne váljék az emancipáció alatójává, először is ki kell mondanunk: *Az igazi partner-viszonyban kell, hogy a partnerek magukra találjanak, megőrizték különállásukat.* Ez nekünk, nőknek annyit jelent, hogy kérdéseket kell feltennünk a magunk személyére és élethelyzetére vonatkozóan, s ezekre a kérdésekre felelnünk is kell. — Az „emberek” — a férfiember — az egyházban is, a társadalomban is már olyan sokszor és annyira pontosan, meg oly bőséggel elmagyarították nekünk, hogy kik vagyunk, milyenek vagyunk, s hogy milyenek kell lennünk. Egész könyvtárak vannak tele ezzel; a szerzők legtöbbször férfiak voltak, s ma is azok, de az utóbbi időben nagyobb számban sorakoznak fel melléjük nők is.

Mi azonban nem vagyunk „levezetett lények”, s nem is akarunk azok lenni, sem kívülről, mások által definiált személyek. Nekünk önmagunknak kell lennünk. „Én én vagyok”, mondja találóan egy gyermekkönyv-cím. Egyszeri vagyok, „nevemen szólítottam”, Isten akart és szeretett. — Mostanában sok nő áll bele ebbe az önmaga felfedezéséhez vivő folyamatba. Megpróbálja felfedezni és elfogadni önmagát — vágyaival, félelmeivel, örömeivel és reményeivel, testével és lelkével, fantáziájával és értelmével együtt. Megpróbál „igent” mondani önmaga egész személyére, testére, lelkére és szellemére. Megpróbálja maga megmondani, hogy ki ő. Megpróbál saját, külön embernek lenni.

Sajátmaga énjének a keresésében különleges jelentőséggel bírnak a különböző női csoportok és körök. Ezek nem csupán ösztönzést adnak és kísérnek, hanem megadják a szükséges otthonlétet és támaszt. „A nők segítenek egymásnak az ÉN kimondásában” — ezt a címet lehetne adni annak a sokrétű munkának, amely az önmegtapasztaló csoportok és öntudat-szemináriumok körül folyik.

2. *A nők felfedezik magukat a Bibliában.* Simone de Beauvoir — a nőmozgalom első nagymesternője — a Bibliáról azt mondta, hogy a nő elnyomásának fő eszköze. Mert a Biblia szerint az asszony hallgat a közösségben, a gyermekszülés teszi boldoggá, ő csábítja el a férfit, s ő vétkezik először. — Valóban kevés segítséget nyújtott a nőknek a konkrét életükre vonatkozóan a hagyományos, túlnyomóan férfi jellegű biblia magyarázat. A nőket beskatulyázták és beszorították a szexualitásba és a bűnbe (Mária Magdolna), a konyhába és a háztartásba (Márta), és az anyai hivatásba (Mária). A bibliai nőalakokat megfosztották szépségüktől, önállóságuktól és eredetiségüktől, és a kívánt, elképzelt keresztény női eszmény funkcióját adták nekik. Ahol ez nem sikerült — mint például az Ószövetség politikailag aktív, történelemformáló nőalakjainál: Deborahnál, Juditnál, Mirjámnál —, ott ezek átkerültek az irodalomba, s az egyházi hagyomány számára elvesztek. — A mellőzés és kisebbsétkütség személyes, fájdalmas megtapasztalása és az elindulás afelé, hogy önálló, külön ember legyen, valamint a bibliikusok a női teológusok között, mindez ma sok nőt bátorít föl arra, hogy olvassák újra a Bibliát, olvassák saját szemükkel a Bibliát. A nők felfedezik, egyedül és közösségben, saját nyomaikat a Bibliában. Eltapogatóznak odáig, ahol a nőkről beszél a Biblia, s megkísérlik újraértelmezni azt, ami a nőkről meg van írva.

Különösen Jézusnak a nőekkel való érintkezése lelkesít sokakat. És szinte kulcsszerep jut annak a jelenetnek, amikor Jézus fölegyenesíti a meggörnyedt asszonyt. A nők felteszik a kérdést: Nem ismerünk-e magunkra benne? Beszűkülve, korlátok közé szorítva, meggörnyedve

olyan terhek alatt, amiket mások raknak ránk? S nem Jézus bátorít bennünket arra, hogy mint nők is keljünk föl, egyenesedjünk ki?

3. *Úton egy mélyebb istenkép felé.* A fölegyenesedett, öntudatra ébredt nők beleütköznek a teológiába és az igehirdetésben használt, egyoldalúan férfiúinak rajzolt istenképbe. Isten király, bíró, győztes, hadvezér. Tevékenysége túlnyomóan férfítetteket tükröz vissza: uralkodik, kormányoz, ítél, büntet, jutalmaz. Ezek a tulajdonságok az erőre, szuverénitásra és teljhatalomra irányuló férfívágakból valók. — A szigorú Atya-Király-Bíró-Isten alkalmas volt a patriarkális társadalomban a személyiség kifejlődéséhez. Most a változó társadalomban Isten új formában, más képekkel kell kifejeznünk. Isten természetesen mindig fölötté áll minden képnek. De nekünk, embereknek, képekre és metaforákra van szükségünk ahhoz, hogy fel tudjuk fogni és ki tudjuk fejezni a misztériumot.

A fölegyenesedett, öntudatra ébredt nők keresik az anyai Istent. Az Ószövetségben ezt olvassuk Izajásnál: „Ahogy az anya vigasztalja fiát, úgy vigasztallak meg benneteket” (Iz 66,13); az Újszövetségben pedig Máténál: „Ahogy a kotlós összegyűjti és szárnya alá rejtí kiscsibéit . . .” (Mt 23,37). Olyan Istenhez van bizalmuk, Ilyanhoz fordulnak, aki érzékeny, gyengéd, jószágos, gondos és odaadó. Szívesen idézik I. János Pál pápát, aki azt mondta: „Isten Atya, még jobban anya”.

Amikor a férfi Isten egysíkú voltát kritizálják, amikor női/anyai képeket keresnek, akkor egyben úton vannak az Istennek mélyebb megértése felé. Minél előbbre jutnak az úton, annál előbb lesz számukra lehetséges, hogy használhassanak mind női, mind férfi istenképeket, illetve olyan neveket és elképzeléseket, amelyek nem kötik Istent egy nemhez, s amelyek nem érintik a misztériumot, a Szentet, a Megnevezhetetlent, a Közellévőt, azt a „Te”-t, akire ráhagyatkozhatunk.

4. *Legyőzni a teológia nyelvi hiányosságait.* Ez alatt a cím alatt két olyan feladatot látok, amelyek a jövőbe vezető lépések lehetnének:

— *Szélesebb síkon kell foglalkozni a feminista teológiával.* Bár a körülbelül 10 éve ismert „feminista teológia” forma messzemenően ismert, és a teológiai szakvilág használja is, még mindig félreértésekhez és elutasításhoz vezet. Már maga a feminizmus szó is sokaknál — férfiaknál és nőknél egyaránt — ellenállást és félelmet kelt. De sokkal inkább a feminizmus és a teológia kombinációja. Ezért sokan a „feminista teológia” komplexumot egyszerűen az eretnekség gyanújának a bélyegével látják el. Mások viszont egy jövőbe mutató, teljesebb gondolatrendszerrel beszélnek.

Mi a „feminista teológia”? A feminista teológia még nem zárt tan vagy diszciplína, hanem a nők tapasztalataiból élő folyamat. Központi kérdése: Vajon azok az egyházi, hivatali, magatartás- és gondolkodásbeli struktúrák, amelyeket a nők ma nyomásztónak éreznek a vallásban és az egyházban, szükségképpen adottak-e a kereszténységgel, vagy olyan jelenségekről van szó, amelyek bizonyos társadalmi, kulturális és korhoz kötött viszonyok alapján alakultak ki? (Herder Korrespondenz, 1984. január). — A feminista teológia biztosan nem az egyetlen útja annak, hogy a nő a hit dolgaiban több önállóságra, az egyházban pedig nagyobb felelősségre tegyen szert. De lehetséges útnak tűnik, s ezért foglalkoznunk kell vele.

— *A nőknek be kell lépniük a teológiai tudományok területére.* Bár a teológiai fakultásokon nagy számban vannak női hallgatók, a tudományos pályákon még mindig többet számít a nem, mint a minősítés. Gondoljunk csak Elisabeth Gössmannra, aki Japánban tanít, mert az NSZK bármely teológiai fakultására benyújtott összes pályázata megbukott azon „a születési hibáján, hogy nő.” — Jelenleg az egész német nyelvterületen csak egyetlen nő van, aki katolikus teológiai fakultáson tanszékvezető, Prof. Pissarek, Innsbruckban (1984 óta).

5. *A nőket is bevonó nyelvezet.* A liturgia és az igehirdetés nyelvezete szinte egyáltalán nem vesz tudomást a nőkről. Legtöbbször a férfiakhoz szóló megszólításba értik bele őket is. Bár most már szokásba jött, hogy az istentiszteleten részt vevő közösséget nem „kedves testvérek” megszólítással illetik, mint az apostolok a leveleikben, azonban még mindig testvériségre buzdítanak, ami a keresztény közösség márkajelzése. Azt énekeljük: „Dicsérjük, testvérek . . .”, „Örvendezzünk, testvérek . . .”, „Ő tegyen bennünket testvérekké”. A litániákon is szinte kizárólag férfiszentek közbenjárását kérjük. (A fordító megjegyzése: A német nyelvben a testvérnek fordított „Bruder” szó csak férfi testvért, vagyis fivért jelent; a mindkét nemre vonatkozó testvérek (Geschwister) szót nem használják a liturgiában. Így például a „testvéri szeretetet” csak „fivéri szeretetnek” mondják.)

6. *Megszüntetni a nő = anya egyenlőséget.* A statisztika ma Ausztriában a nő várható átlagos életkorát 77 évben adja meg. A szociológusok pedig — természetesen egy eszményi tipológia szerint — a nő életét négy szakaszra osztják föl: gyermek- és fiatalkor, saját család gyermekekkel, feleség a háztartásban élő gyermekek nélkül, egyedülálló özvegy. — Az anyaság tehát a nő felnőtt életének csak egy behatárolt időszakára, körülbelül egy harmadára kiterjedő elsődleges feladat. Ha ezt megfontoljuk, fájdalmasan döbbenünk rá, hogy az egyházban állandóan fölállított egyenlőség a nő és az anya között igen sok nőt hagy figyelmen kívül. — Ebben az összefüggésben megkérdőjelezném a „nő és anya” kombinációt is, mint például „nők és édesanyák miséje”, „nők és anyák összejövetele”... Hívták meg már Önöket, vagy hívtak valaha is egy „férfi és édesapa összejövetelre”?

7. *Ne legyen tabu a diakonátus és a papszentelés kérdése.* A diakonátussal kapcsolatban széles körű egyetértés van abban, hogy teológiailag lehetséges és lelkipásztori szempontból kívánatos funkció volna a nők számára. A papságra vonatkozóan felekezeti vitát érintő vita folyik, bár az elutasítás alig hozható fel teológiailag tartható érv. Azonban igaz, hogy a nők pappá szentelése korunkban igen mély szakadáshoz vezetne az egyházban: 2000 évet mégsem lehet egyszerűen félredobni.

A diakonátus és a papszentelés nyilván nem a legközelebbi lépések. Azonban a hasznos összefejlődéshez — a helyes irányba — szükséges, hogy ezek a kérdések ne legyenek tabuk, hanem tovább vizsgálják őket, beszéljenek róluk. Hadd fűzzek ehhez egy lábjegyzetet a bosszantó „ministránslány-kérdésről”. Augustin Mayer bíboros, a vatikáni Szentsegi és Isteniszületi Kongregáció prefektusa, az 1986. ápr. 4-i KATHPRESS szerint, egy a vatikáni újságírókkal folytatott beszélgetésben kijelentette, hogy „a ministránslányok oltárszolgálatát továbbra is tiltott marad.” A német kuriális bíboros megengedi ugyan, hogy a lányok sokszor nagyobb áhitattal látják el az oltár szolgálatát, mint a fiúk, azonban megfontolásra ajánlja, hogy „nem volna előnyös, ha egy napon már csak lányok látnák el a ministráns szolgálatát a pap oldalán.” Az ilyen kijelentések mögött megbúvó magatartás nekem is állandóan megnehezíti, hogy jól érezzem magam a „hivatalos szentegyházban”; de mit jelent ez azoknak a lányoknak, akik szeretnék odavinni az oltárhoz a boros és vizes ampolnát? Hivatalosan nem vagy ugyan megengedve és nem vagy kívánatos, de nemhivatalosan megtűrnék mint hézagpótlót?

8. *Széles alapokon nyugvó tudatformálás.* A legfontosabb feladat a céltudatos és folyamatos tudatformálás. Ehhez pedig fontosak a különálló, de nem elszigetelt női szervezetek és csoportok. Ha sikerül szétörni és leváltani azokat a struktúrákat, amelyekben a férfiak dominálnak, s létrejön a nők és a férfiak új partnerkapcsolata, akkor talán fölöslegessé válnak majd a ma elég nagy számban meglévő sajátos női intézmények, mint amilyen a nőkutatás, a nőházak, női kiadók, női kávéházak stb.

9. *... foglalják is el a megkövetelt helyet.* A nők az egyházban jelenleg nemcsak a hallgatást törik meg, ahogy egy könyvcím hirdeti. Ki is lépnek a századok óta nekik szánt háttérpozícióból, és elfoglalják az őket megillető helyet. Ez más szóval annyit jelent: nemcsak beszélnek és tiltakoznak, hanem mind jobban képesek lesznek arra, hogy az egyház minden szintjén vállaljanak feladatot és felelősséget. Magától értetődik, hogy ennek még sok akadálya van. Először is az a tény, hogy sok nő nem mer vállalni vezető feladatot. Ehhez jön aztán még az az elképzelés is, hogy 200 százalékos teljesítménnyel kell kompenzálniuk azt, hogy ők „csak nők”. Továbbá nem is tudják, hogy az egyházban hol-mindenhol találhatják meg helyüket és feladatukat.

10. *A férfiakat nem visszahagyni.* Az elindulás és a kivonulás ma nyilván jobban jellemző a nők helyzetére, mind az egyházban, mind pedig a társadalomban. Ám ebből nem szabad arra következtetni, hogy ez nem érinti a férfiakat. A férfiaktól nem csak azt kívánják, hogy engedjék meg, hogy a nők magukra eszméljenek és megváltozzanak. Hogy gúnyosan túrva, vagy kritikusan szemlélve teszik-e ezt, ez most másodrangú kérdés. — A férfiakat a nők helyzetének és önértelmezésének alapvető megváltozása arra kötelezi, hogy épp olyan alapvetően gondolják át és változtassák meg saját személyüket, saját nemüket.

Az egyházban élő nőknek tehát szívügyüknek kell tekinteniök, hogy a férfiak — hogy az Exodus képeivel szóljak — ne maradjanak ott Egyiptom húsosfazekai mellett, a rabszolgaságban, hanem ugyanúgy induljanak el afelé a tettel-mézzel folyó ország felé, ahol az emberek — a férfiak és a nők — olyan közösséget alkotnak, amilyent Jézus hirdetett meg az Isten orszá-gával. A férfiak a saját útjukon nem vehetik igénybe a nők karavánját, nem hagyhatnak ki

állomásokat, nekik maguknak kell rátalálni arra, hogy hogyan szabadulnak ki a tehetetlenségből és a fölüyes biztonságból.

Befejezésül — és kicsit a „Nők az Egyházban” témához fűzött gondolataim összefoglalásul is — szeretnék ismertetni egy részletet az olasz újságírónő, Oriana Fallici „Levél egy meg nem született gyermekhez” című könyvéből: „... nőnek lenni kaland, amely nagy bátorságot kíván; kihívás, amit soha nem sokall meg az ember. Annyi mindent kell vállalnod, ha nőként jössz a világra. Így például, kezdjük rögtön ezzel, sok küzdelmet hoz számodra az az állításod, hogy Isten (ha van), éppúgy lehetne öreg, őszhajú asszony vagy egy szép lány. De az is sok küzdelmet szerez neked, ha azt monddod, hogy a bűn nem azon a napon született, amikor Éva leszakította az almát: azon a napon egy csodálatos erény született, aminek engedtlenség a neve. Végül az is sok küzdelmet hoz számodra, ha be akarod bizonyítani, hogy sima, egészséges testedben értelem lakozik, s az azért kiált, hogy meghallják. — Ezt világgá kiáltani nagyon nehéz lesz neked, és sokszor, szinte mindig, te húzod majd a rövidebbet. De nem szabad elveszítened a bátorságodat.”

Fordította: Bánhegyi B. Miksa

Bódi Erzsébet

IMÁDSÁG AZ EMBERARCÚ ISTENHEZ

Most még csak bukdácsolva, de akarva is add Uram, hogy kövessék! Adj nagyobb lendületet és kitartást a Szeretetben! Ne annak örüljek, ami nekem jó, hanem annak, hogy mindig eljussak a másik ember szívéhez.

Mihelyt magamat keresem és saját örömeimet, máris kizökkenem a rendes kerékvágásból, mely Istenhez vezet. Hisz az ember tökéletes szeretetre vágyik. A tökéletes szeretet a „beteljesülés” csak Benned található meg. Éppen azért, ha önmagamat keresem, szeretetem tökéletlen. Mivel Te, Uram közöttünk jártál emberalakban: Utat mutattál példád által arra, hogy mindig az Atya kedvében jártál. Nem magadat kerested, hanem szeretetből az Atya akaratát teljesítetted! Nem az Atya, hanem mi, emberek feszítettük Krisztust keresztre!

Uram, Te önként szeretetből vállaltad magadra a szenvedést, hogy kiengeszteljed az Atyát bűneinkért. Megváltottad szeretetből a Világot! Vajon van-e bennünk is valódi szeretet? Tudunk-e egymásért áldozatos szeretetben élni? Uram, de tökéletlen is még a szeretetünk.

Segíts rajtunk emberarcú Isten! Kétezer évvel ezelőtt emberarcot vettél fel. Közénk jöttél, emberként éltél. Hát nem csodálatos! Éppen az emberarcot választottad! Jöhettél volna bármilyen alakban. Azonban Te az embert választottad. Testvérünk, barátunk akartál lenni Ránk hasonlítani. Ugyanakkor azt akartad, hogy mi is hasonlítsunk Rád! Ez a testvéri azonosítás, ez az isteni terv csodálatos művészete!

Belevinni, belerajzolni arcodat a természetbe . . . Milyen csodálatos is a természet. De még csodálatosabb a „titok”, mely minden ember arcában ott ragyog . . . Igen, ott ragyog az emberarcú Isten! Ott ragyog mindaddig, míg a bűn el nem homályosítja annak Fényét. Óh, de sok homály van a földön. Mennyi sötétség. Ezt a sötétséget oszlattad szét a Húsvét reggeli fényvel . . . A természet minden szépsége: a völgyek, a hegyek, a virágok, egyszóval minden eltörpül isteni Arcod szépségétől.

Emberarcú Isten: szépséged a Szeretetben ragyog . . . abban a Szeretetben, mellyel a Világot váltottad meg! Hogy sugáriz az emberi arc is, ha szeret. Hogy sugáriz ránk is napmint nap Emberarcú Istenséged . . . Kitüntetettek vagyunk a földön az állat- és növényvilág között. Kitüntetett lett az ember: mikor Isten a saját képmására teremtette. Hát még akkor, amikor a mi arcunkkal jött közénk a földre. A mi szemünkkel, a mi mosolyunkkal. Kisdéként, majd később mint felnőtt járt közöttünk. — Jelként jött közénk: az Atya Jelével és Fényével . . . Ez a Jel ma is itt él közöttünk. Itt él velünk az „emberarcú” Isten!

• • •

Ha az Isten „emberarcú Isten” tudott lenni, vajon én tudok-e Isten-arcú lenni? — Tudom-e Őt tükrözni? Tudok-e tükörképe lenni?

A két arc: tud-e hasonlítani egymásra a szeretetben? Hiszen a szeretet csak egy arcú lehet. Ha tehát: Isten emberarcot vett fel, hogy közöttünk éljen, járjon, világítson, — mindenben hasonló lett hozzánk. A testvérek is hasonlítanak egymásra. Így, ha Krisztusban élünk és mozgunk, mi is hasonlítani fogunk Krisztusra! Az Ő arca lesz a mi arcunk is. Tehát arccal a Fény felé, arccal Krisztus felé. Ezzel a krisztusi arccal a Világ felé.

* * *

Isten belelehelte, belecsókolta Lelkét a Világba. Megtörtént az első és élő „fotográfia”, az „emberarcú Isten” képe az emberek arcán. Isten elgondolása szerint minden ember arcára rányomta áldott szeretetpecsétjét. Az Ő képmását. Ezzel a fotóval jövünk a világra: az „Emberarcú Isten” képével . . .

* * *

Uram add, hogy hozzád hasonlítsak. Negatív életemet vagyis arcomat hívd elő az „Örök Fényre”, Világosságodra. Add, hogy mi, emberek híven tükrözzük vissza örökbecsű Fényességgel teli Emberarcú Istenségedet! Testvérünk, Barátunk, Mindenünk, „Emberarcú” Isten, maradj közöttünk, örökfényű mosollyal minden ember arcán!

* * *

Az embernek is emberarcúnak kell lennie.

Nem elég, hogy embernek születünk. Emberül is kell élnünk.

Nem hiába választotta az Isten az emberarcot képmásának.

Nem torz emberként élni, hanem emberül.

Ne az ösztönök, a bűn uralkodjon rajtunk, hanem a szellem.

Isten felé irányuló szellem.

Arccal az Isten felé, arccal a Fény felé . . .

Ahogy a kis virág hajlik a Fény felé, úgy hajljak én is Isten felé!

Minden emberi arcban ott tükröződik az „Emberarcú” Isten!

Csak észre kell venni . . .

Isten arcát nem a fényes csillagok között kell keresnem, hanem itt a földön.

Hogyan örvendhetnék az Úrban, ha messze van tőlünk?

De rajtunk múlik, hogy messze van-e?

Szeresd Őt: akkor közel lesz. Szeress, és szívedbe költözik.

Hiszen Ő mondotta: „Veletek leszek a világ végezetéig!”

Ha logikusan gondolkodunk, máris megértjük a lényegét.

Isten itt van közöttünk. Az emberek közt lakik.

Kialakult-e már bennem az „Emberarcú Isten” képe?

Tudok-e már igazán „ember arcú” ember lenni, Istenre hasonlítani?

Vagy csak ténfergek a világban ilyen-olyan arccal?

Van-e valami célom, mely által Vele munkálkodhatom?

Másoknak világítok-e már az Ő Fényével?

Jel vagyok-e már? Vagy csak álhatalan torz képet tudok felmutatni?

Istenem, segíts! Mondjuk el többször is naponta.

Ő figyel ránk, Ő a jóságos „Emberarcú Isten”. Mert:

Isten bennünk hallgatózik,

Nem siet és nem tolakszik,

Csak arra vár, hogy megszólítsd,

Veled akkor kezet szorít . . .

Ő a leghívebb Barát,

A szívedbe belelát,

Ember arca mindig közel,

Fényességgel átölel . . .

Az Emberarcú Isten itt él és mozog közöttünk!

A levegő, melyet beszívunk: az Ő lehelete.

A Fény, mely által látunk: az Ő szeme.

A simogató szellő: az Ő keze.

Szeretetének örök Jele és Szépsége a teremtett Világ és benne elsősorban a saját képmására teremtett Ember! Utána sok millió virág, melyeknek kelyhében belecsókolta örök Jóságát a világba.

Ő az örök Nap, az „Emberarcú Isten”.

Kinek Szent Szíve elevenül él, dobog mindazok szívében, akik emberül élnek. Legyen az hívő vagy nem hívő. Aki szeret: annak szívében ott él az Isten!

Velünk az Isten! Az „emberarcú Isten”. A megcsúfolt, a meggyalázott, a megfeszített, az átalvert. De ugyanakkor: a „Megdicsőült”, a „Feltámadott”. Ember, ne félj, ha érette tégedet is megcsúfolnak, megfeszítenek, átalvernek. Ha szeretsz: Vele együtt emberarcú leszel, te, az Istent tükröző „Isten arcú ember”! Akkor majd az „Örök hajnalon” Te is feltámadsz az „emberarcú Isten” szeretetében az „Örökéletre”. Amen!

Kéri Jolán

HA KITARTUNK A SZERETETBEN (1JN 4,16)

Minden vallásos ember azzal a lelkülettel, — ha nem is azonos szavakkal — imádkozik, miként a zsolttáros: „Szívem ezt sugallta: „Keresd tekintetét! Uram, a te arcodat akarom keresni” (Zs 27, (26) 8.). A folytatásból már kicseng a hiányérzet, a fájdalom, mert nem látja az Istent: „Ne rejsd el előlem arcodat” (Zs 27, (26) 9.). Izajás próféta szerint még a pogányok is megérik, hogy hol van Isten. „Leborulnak és könyörögnek . . . Valóban nálad rejtőzött el az Isten.” (Iz 45,15). Nem látjuk, szeretnénk látni, tudjuk, hogy rejtőzik, de azt is megsejtjük, hogy hol rejtőzik el Isten.

Hogyan találkozhatunk Istennel, hogyan ismerhetjük fel és milyenek ismerhetjük meg Őt? Sokkal több múlik ezen, mint első pillanatra gondolnánk. — „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkozta ki, aki az Atya ölében van” (Jn 1,18). — „Lélek az Isten, ezért akik imádják, azoknak lélekben és igazságban kell imádniuk” (Jn 4,24). — Ha lélek, akkor nem látjuk. Mégis azt olvassuk: „Már oly régóta veletek vagyok — felelte Jézus —, és nem ismersz Fülöp? Aki engem látott, az Atyát is látta” (Jn 14,9). — Tehát van rá mód, lehetőség, hogy megismerjük Istent. Krisztusban találkozhatunk vele. Hogyan? „Közeledjete az Istenhez, s majd ő is közeledik hozzátok” (Jak 4,8). „. . . nincs messze egyiküktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28). „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk” (Róm 1,20). Túl a következtetésen, a megsejtésen, bizonyosságra van szükségünk. Ha meg biztosak vagyunk Isten létében, akkor kapcsolatot kell keresni vele, ismerni kell Őt.

Isten saját „képére és hasonlatosságára” teremtette az émbert. Így tanultuk régen, ezzel a kifejezéssel. Bizonyos értelemben az ember is saját képére formálja meg az Isten-képét. Ez ugyan „antropomorfizmus”, de ettől nem függetlenítheti magát sem az egyszerű laikus hívő, sem a teológus. Csak emberi nyelvvél, emberi kifejezéssel tudunk közelíteni a Végtelenhez is. Már az Ószövetségben is a Zsolttáros ilyen kifejezéseket használ: „Az Úr szeme az igazakra tekint, füle meghallja kiáltásukat. De a gonoszoktól elfordítja arcát” (Zs 4, (33) 16—17.). Istennek minden ábrázolása tilos, s mivel tudják, hogy tiszta szellemi lény, még a nevét sem merik kiejteni; mégsem tudnak imádkozni másként, mint úgy, hogy beszélnek róla: mint Akinek „szeme”, „füle”, „arca”, „szárnya” van, Akinek „karja” győzelmet szerez stb.

Isten tudja rólunk, hogy képtelenek vagyunk „tiszán” szellemi módon érteni, megközelíteni őt. Vannak teológusok, akik vallják, hogy akkor is megtestesült volna, ha nincs bűnbeesés, ha nincs Ádám bűne. Mélységesen nagy titok az „unio hypostatica” titka. Az isteni és emberi természet csodálatos egysége Jézus Krisztusban. „Ő mint Isten az Istennel való egyenlőséget

nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem szolgálai alakot öltött, kiüresítette magát, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember" (Fil 2,6—7). Sőt nem is akármilyen emberré lett: „Nem volt sem szép, sem ékes (hiszen láttuk), a külsejére nézve nem volt vonzó. Megvetett volt, utolsó az emberek között, a fájdalmak férfia, aki tudta, mi a szenvedés; olyan, aki elől iszonyattal eltakarjuk arcunkat" (Iz 53,2—3). Megrendítő, sőt sokak számára megbotránkoztató lehet Istennek ilyenféle megjelenése, bemutatkozása. — Mégis, ebben mutatkozik meg legjobban Isten valódi „arca". „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszerűlt Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen" (Jn 3,16). „Az Isten szeretet" (1Jn 4,16).

Érdemes megfigyelni, hogyan „alkalmazkodik" Jézus az emberekhez, hogyan közeledik hozzájuk, hogy megértsék, fölfogják Őt. Zakariášhoz a papi szolgálat teljesítése közben szól az angyal, Erzsébethez, egy asszonyi élmény, a benne lévő gyermek „repesése" közben jut el a megvilágosodás, a Szentlélek kegyelme, hogy fölfogja: Mária kinek az anyja. A pásztorok a nyájukra vigyáztak, őrt álltak az éjszakában, mikor megtudták Jézus születését. Az apostolokat háló mellől emberek halászáznak hívja Jézus. A samariai asszonytól vizet kér, aztán az „élő" vízről beszél. Sohasem a tétlenségben, hanem a kötelességteljesítésben találkoznak az igazsággal, a hivatással, a kinyilatkoztatással, magával Jézussal. Az asszonyok mennek végső tisztességet adni a halott Krisztusnak, mikor feltámadásának híret hallják. Keresztelő János is „készíti az Úr útját" mikor megjelenik Jézus keresztelkedni. Ekkor látja a Lelket leszállni, hallja az Atya hangját.

Az egyház története során hány és hány tudós, nagy ember, képzett teológus jutott eretnokségbe, mert önmagára többet figyelt, mint Istenre. El volt telve saját képzettségével, tudományával és nem figyelt eléggé az önmagát megalázó, kiüresítő, szolgáló és szeretetből kereszten meghaló Krisztusra. — Kis Szent Teréz vagy akár Nagy Szent Teréz is emberi értelemben nem volt képzett tudós; Sziénai Szent Katalin egyszerű, tanulatlan nő volt, mégis az egész egyház számára tudott tanítást adni.

Minden kereszténynek képeznie kell magát, egyre jobban törekednie kell, hogy megismerje Isten, de igazi, helyes istenfogalma, élménye, képe csak annak lehet, „aki kitar a szeretetben", — mert így „az Istenben marad, s az Isten is benne marad" (Jn 4,16).

A Zsinat tanítja „az Isten Fia megtestesülése révén mindenkivel eggyé vált". — Az Egyház leginkább azért van, hogy ezt az egyesülést megvalósítsa és megújítsa. Az egyház azt akarja elérni, hogy minden ember rátaláljon Krisztusra, hogy ez a Krisztus együtt járassa útját az emberrel az igazságnak és a szeretetnek azzal az emberrel és világgal mozgató erejével, amely a Megváltás és Megtestesülés misztériumában rejlik.

II. János Pál

A TEOLÓGIA 1987. ÉVI TÉMÁI: — 1. A TANÍTOTT, A BEFOGADOTT ÉS A MEGVALLOTT HIT — 2. A MI ISTENÜNK — 3. ISMERJÜK-E A BIBLIÁT? — 4. „AKI ISTENT SZERETI, SZERESSE TESTVÉRÉT IS" (1JN 4,21) — A 2. SZÁM KÉZIRATAINAK BEKULDESI HATÁRIDEJE: 1987. FEBRUÁR 1.

Számunk írói:

Alszeghy Zoltán egyetemi professzor, Róma — Bánhegyi B. Miksa OSB főiskolai tanár, Pannonhalma — Boda László, a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia professzora, Budapest — Bódi Erzsébet ny. egészségügyi dolgozó, Nagykáta — Gál Ferenc, a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia ny. professzora, Budapest — Gyürki László a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia magántanára, Olaszfa — Kéri Jolán, Szeged — Klein, Ingrid, az Osztrák Kat. Nőszövetség h. vezetője, Bécs — Ladocsi Gáspár, a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia magántanára, Esztergom — Nyiredy Maurus OSB főiskolai tanár, Pannonhalma — Orosz László gör. kat. lelkész, Budapest — Somorjai Adám OSB főiskolai tanár, Pannonhalma — Sulyok Elemér OSB főiskolai igazgató, Pannonhalma — Széll Margit tanár, szerkesztő, Budapest — Tarnay Brúnó OSB főiskolai tanár, Pannonhalma

INHALT

ANDRÁS SZENNAY: Der Mensch Jesus: die Offenbarung Gottes

AUFSÄTZE

ZOLTÁN ALSZEGHY: Theophanie der Liebe

LÁSZLÓ BODA: Die menschliche Realität Jesu

FERENC GÁL: „Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen“
(Eph 3,8)

MAURUS NYIREDY: „Christus hat uns zur Freiheit befreit“ (Gal 5,1)

RUNDFRAGE DER TEOLOGIA

Glaube und Kultur (Róbert Illés)

UMSCHAU

BRÚNÓ TARNAY: Zeugnis in der Finsternis

ELEMÉR SULYOK: Jesu Worte und Taten

GÁSPÁR LADOCSEI: Der Mensch Jesus Christus

MARGIT SZÉLL: Die Menschenliebe erschien unter uns

LÁSZLÓ OROSZ: Der menschliche Wille Christi im Todeskampf

LÁSZLÓ GYÜRKI: Die Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi (vgl. 2Kor 4,6)

THEOLOGISCHE-SEELSORGLICHE FRAGEN

INGRID KLEIN: Frauen in der Kirche

ERZSÉBET BÓDI: Gebet zu Gott mit dem menschlichen Antlitz

JOLÁN KÉRI: „Wer in der Liebe bleibt . . .“ (1Joh 4,16)

ANDRÁS SZENNAY: L'homme Jésus: la révélation de Dieu

ETUDES

ZOLTÁN ALSZEGHY: La théophanie de l'amour
 LÁSZLÓ BODA: La réalité de l'humanité de Jésus
 FERENC GÁL: „... d'annoncer l'insondable richesse du Christ . . .” (Ep 3,8)
 MAURUS NYIREDY: „Le Christ nous a libérés” (Ga 5,1)

ENQUETE DE TEOLOGIA

Sur le rapport de la foi et de la culture (*Róbert Illés*)

PERSPECTIVES

BRÚNÓ TARNAY: Témoignage rendu dans les ténèbres
 ELEMÉR SULYOK: Les paroles et les actes de Jésus
 GÁSPÁR LADOCZI: L'homme Jésus Christus
 MARGIT SZÉLL: L'amour de Dieu pour les hommes a été manifesté
 LÁSZLÓ OROSZ: La volonté de l'homme Christ dans son agonie
 LÁSZLÓ GYÜRKI: La connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face
 du Christ (2Co 4,6)

QUESTIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

INGRID KLEIN: Les femmes dans l'Eglise
 ERZSÉBET BÓDI: Prière à Dieu à l'image de l'homme
 JOLÁN KÉRI: Nous persistons dans l'amour (cf 1Jn 4,16)

TEOLOGIA negyedévi folyóirat, megjelenik február, május, augusztus és november közepén. — Laptulajdonos: Actio Catholica Országos Elnöksége. — Szerkesztőség és kiadóhivatal: 1053 Budapest, Károlyi M. u. 4—8. III. lép. I. 8. (A kéziratokat kizárólag ide kell küldeni.) — Felelős szerkesztő: dr. Szennay András. — Főmunkatárs: dr. Gál Ferenc. — Felelős kiadó: Magyar Ferenc. — Egyházi jóváhagyással. — Előfizetési díj 1 évre 160 Ft. Egyes szám ára: 40 Ft. Előfizetés és egyházi terjesztés a kiadóhivatalban. Utcai árusítás a Posta Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál. — Csekk száma száma: 324—VII—1. — Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat útján. Külföldi előfizetési díj: 1 évre 10,50 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54.) a Kultúra 024/2 számú számlájára az összeg rendeltetésének (Teológia előfizetés) a feltüntetésével. — Terjeszti a Magyar Posta. — Minden jog fenntartva. —

Készült: 86 62332 Pannon Nyomda, Veszprém — Felelős vezető: Danóczy Balázs

Index szám
25 821

ISSN 0133—1779

